ARGUMENTASI KENISCAYAAN TAFSIR MAQASHIDI SEBAGAI BASIS MODERASI ISLAM

Pidato Pengukuhan
Guru Besar dalam Bidang Ulumul Qur'an
Disampaikan di Hadapan Rapat Senat Terbuka
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
16 Desember 2019

Oleh:
Prof. DR. H. Abdul Mustaqim, S.Ag, M.Ag
Dosen Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas Islam Negeri (UIN)
Sunan Kalijaga Yogyakarta

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
2019

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

ARGUMENTASI KENISCAYAAN TAFSIR MAQASHIDI SEBAGAI BASIS MODERASI ISLAM

Pidato Pengukuhan
Guru Besar dalam Bidang Ulumul Qur'an
Disampaikan di Hadapan Rapat Senat Terbuka
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
16 Desember 2019

Oleh:
Prof. DR. H. Abdul Mustaqim, S.Ag, M.Ag
Dosen Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas Islam Negeri (UIN)
Sunan Kalijaga Yogyakarta

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
2019

PENGURUS WILAYAH

NAHDLATUL ULAMA

DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد ونشكره مقرونا بالتحميد ونسأله من فضله المزيد أشهد أن لا اله إلا الله الغني الحميد وأشهد أن محمدا عبده ورسوله الذي جاء بالقرآن المجيد, و نصلي ونسلم على سيدنا محمد و على آله وصحبه إلى يوم لا فرق بين الملوك و العبيد.

1. Yang terhormat Bapak Ketua Senat UIN Sunan Kalijaga, Prof Dr. H. Siswanto Masruri, MA berserta seluruh anggota senat UIN Sunan Kalijaga *hafizhahumullah wa athâla `umrahum fi shihhah wal `afiyah.*
2. Yang terhormat Bapak Rektor UIN Sunan Kalijaga, Prof. KH Drs. Yudian Wayudi, MA Ph.D *hafizhahullah wa athâla `umrahu fi shihhah wal `afiah*
3. Yang terhormat Bapak Direktur Sekolah Pascasarjana Prof. Dr. H. Noor Haidi, M.A, beserta seluruh dosen Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga yang hadir,
4. Bapak Dekan Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam Dr.Alim Roswantoro,M.Ag, beserta seluruh dosen Prodi Ilmu al-Qur'an dan semua kolega dari Fakultas Ushuludddin maupun dari luar Ushuluddin.
5. Para hadirin dan hadirat, dari kalangan dosen, Karyawan, Tendik dan kolega, IIQ an-Nur, UII, dan UNSIQ, IAIN Purwokerto dan IAIN Surakarta, UIN Semarang

6. Guru-guru kami semua yang tidak bisa disebut satu persatu,
7. Semua Hadirin dan Hadirat, keluarga besar saya, para mahasiswa, S1, S2, dan S3 serta para santri LSQ ar-Rohmah, termasuk para Jama`ah Masjid Rahmatan lil alamin, semuanya yang hadir yang saya banggakan dan saya cintai.

Izinkan pada kesempatan yang berbahagia ini izikan Saya untuk menyampaikan Pidato Pengukuhan Guru Besar dengan Judul "**Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam"**

ARGUMENTASI KENISCAYAAN TAFSIR MAQASHIDI SEBAGAI BASIS MODERASI ISLAM

Prof. DR. H. Abdul Mustaqim, S.Ag, M.Ag
Guru Besar Ulumul Qur'an UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstract

Moderasi Islam (*Islam Wasathiyah*) dewasa ini menjadi diskursus yang hangat, di tengah-tengah munculnya pandangan ekstrem dari sebagian kelompok dalam mengartikulasikan ajaran Islam, sehingga kadang memicu aksi-aksi intoleran dan kekerasan. Tidak dapat dipungkiri bahwa ekstremisme beragama seringkali disebabkan oleh pola pikir ekstrem (*tatharruf*) dalam memahami teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Hadis) secara rigid, tidak mempertimbangkan dinamika konteks dan *maqâshid*. Tulisan sederhana ini mencoba menelisik akar-akar pemikiran *Tafsir Maqâshidi* secara historis-kronologis sebagai argumentasi dan basis epistemik untuk meneguhkan dan mengembangkan moderasi Islam. Pertanyaannya, bagaimana akar-akar historis dan kontsruksi logis *Tafsir Maqashidi,* baik secara ontologis maupun epistemologis?

Dengan menggunakan pendekatan historis-filosofis (*historical-phisophical approach*), penulis beragumen bahwa *Tafsir Maqashidi* secara historis cukup memiliki *cantholan* epistemik yang kuat dalam tradisi Islam, sejak zaman Nabi Saw, sahabat dan para ulama. Dengan kata lain, *Tafsir Maqashidi* adalah 'anak kandung' yang lahir dari peradaban

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Islam sendiri. Secara ontologis tafsir maqashidi dapat dipetakan menjadi tiga macam, yaitu *Tafsir Maqashidi* sebagai filsafat tafsir (*as philosophy*), *Tafsir Maqashidi* sebagai metodologi (*as methodology*) dan *Tafsir Maqashidi* sebagai produk tafsir (*as product*). Ketiga hirarkhi ontologis yang saling terkait terkelindan tersebut penting dikemukakan, sehingga *body of knowledge* dari *Tafsir Maqashidi* menjadi *clear and distinct.*

Penulis juga beragumen bahwa secara epistemologis, *Tafsir Maqashidi* dapat menjadi salah satu alternasi dalam meneguhkan kembali moderasi Islam, ketika kita harus berdialektika antara teks yang statis dan konteks yang dinamis. *Tafsir Maqâshidi* adalah bentuk *wasathiyah* (moderasi) antara kelompok tekstualis-skriptualis, hingga seolah 'menyembah teks' (*ya'budûn al-nushûsh*) dan kelompok liberalis-substansialis, hingga mendesakralisasi teks (*yua`th-thlûn al-nushûsh*). *Tafsir Maqashidi* ingin menggali *maqashid* (tujuan, hikmah, maksud, dimensi makna terdalam dan signifikansi) yang ada di balik teks, dengan tetap menghargai teks (*yahtarim al-nushûsh*), sehingga tidak terjebak pada sikap de-sakralisasi teks (*ta'thîl al-nushûsh*) di satu sisi dan 'penyembahan teks (*`ibadat al-nushûsh*) di sisi lain. Pertimbangan terhadap dinamika konteks dan maqashid secara cermat-kritis dalam rangka merealisasikan kemaslahatan dan menolak kemudlaratan (*tahqîq al-mashlahah wa dar' al-mafsadah*) itulah *fundamental structure* dari *Tafsir Maqashidi*.

A. Pendahaluan

Istilah *Tafsir Maqashidi* merupakan istilah yang relatif baru, —untuk tidak menyebut baru sama sekali—, mengingat

sebelumnya sudah ada istilah *maqâshid al-syari'ah* (*the aims of the Islamic law*) yang merupakan salah satu tema dalam kajian Ushul Fiqh.[1] Akan tetapi, kemudian dalam diskursus kajian Islam kontemporer dewasa ini, teori *Maqashid al-Syariah* menjadi satu disiplin ilmu tersendiri (*`ilm mustaqill*) terpisah dari Ushul Fiqh[2] dan bahkan sering dijadikan pisau bedah dalam menganalisis isu-isu aktual-kontemporer.[3] Dalam hal ini, penulis mencoba mengembangkan teori maqashid dalam diskursus kajian tafsir, sehingga penulis menggunakan istilah *Tafsir Maqashidi*. Hal ini berangkat dari satu asumsi bahwa maqashid syari'ah sebagai sebuah teori, merupakan konstruksi pemikiran manusia (*human construction*) yang tentu dapat dikembangkan, bukan hanya dari sisi ontologis, tetapi juga dari sisi epistemologis, yang dapat dipakai sebagai basis epistemik pengembangan moderasi Islam. Mengapa moderasi ini penting dirawat, sebab memang *the nature of Islam is moderation* (*thabî`ah Islâm hiya al-wasathiyyah* (Q.S. al-Baqarah [2]: 143).[4]

Sisi lain, teori maqashid sebenarnya juga bisa dikembangkan, bukan hanya untuk menafsirkan ayat-ayat

[1]Abû Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfâ* (Beirut Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1993). hlm.174

[2]Lihat Jasser Auda, *Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law A System Approach* (London: The International of Islamic Thaought 2008). Lihat pula Al-Raisuni, *Maqashid al-Maqashid al-Ghayah al-Ilmiyyah wa `Amaliyyah li Maqâshid al-Syari`ah* (Beirut: al-Syabakah al-`Arabiyah lil Abhats wa Nazhr, 2013).

[3]Yudian Wahyudi, *Maqashid al-Syari`ah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum dari Harfard ke Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2007). Lihat pula, Muhammad MahdiSyamsuddin dkk, *Âfaq Tajdid Maqâshid al-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2002).

[4]Abdul Mustaqim, "Kiai Sholeh Darat's Contribution to Establishing *Wasathiya* Islam in Nusantara", dipresentasikan di International Conference di Radboud University Nijmegen Netherlands tanggal 19 Juni 2019.

hukum, —sebagaimana diperkenalkan para ulama—, tetapi juga untuk menafsirkan ayat-ayat kisah, *amtsâl* dan teologis. Asumsinya bahwa al-Qur'an sebagai sebuah aksi komunikasi (*communication act*) Tuhan, tentu berada dalam sebuah konteks dan mengandung maksud tertentu. *Tafsir Maqashidi* penting sebagai alternasi dalam meretas kebuntuan epistemologi penafsiran al-Qur'an yang terlalu tekstual di satu sisi dan liberal di sisi lain. Tidak berlebihan jika Syeikh Thahir Ibn `Asyûr, salah seorang pakar *maqashid* menegaskan —sebagaimana dikutip Dr. Abdurrahman al-Kailani— bahwa mengabaikan aspek *maqâshid* menjadi penyebab stagnasi, bukan saja pada pemikiran para ahli fikih, tetapi juga di kalangan para mufasir dan umat Islam.[5] Pernyataan tersebut, hemat penulis tidak berlebihan, sebab *Tafsir Maqashidi* dapat didudukkan sebagai '*falsafah tafsîr* (*as philosophy*) dalam mendinamiskan penafsiran al-Qur'an. Karena proses penafsiran yang mengabaikan dimensi '*maqâshid'* (tujuan, sesuatu yang dimaksud teks), tetapi kadang tak terkatakan oleh teks (*al-maskût `anh*) sama dengan memperlakukan teks al-Qur'an sebagai teks yang mati, tanpa ruh (spirit). Sebab teks selalu terbentuk dalam ruang-ruang sosial dan diskursus-wacana (*khithâb*) yang kompleks. Tugas penafsir bukan hanya mampu manggali makna harfiyah teks, tetapi mampu menangkap 'maksud' yang melampaui apa yang dikatakan teks (*al-mathûq bih*).[6] Maka dengan menggali dimensi *maqashid*, penafsiran al-Qur'an akan menjadi lebih hidup,

[5]Lihat Abdurrahman Ibrahim Zaid al-Kailani, *Qawaid al-Maqashid inda al-Syathibi* , (Damaskus: Darul: Fikr 2000), hlm. 8

[6]Ali Harb, *al-Nash wal Haqiqah: Naqd al-Nash* (Beirut: al-Markaz al-Arabi, 1995), hlm. 20-21

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

produktif dan dinamis, sehingga tidak terkungkung dalam bingkai tekstualisme.

Jargon al-Qur'an sebagai kitab yang *shalih likulli zamân wa makân* (cocok untuk setiap waktu dan tempat), menuntut kreativitas penafsir untuk melakukan pembaharuan pemahaman agama dalam menghadapi tantangan perubahan, melalui proses ijtihad kreatif.[7] Sebab menurut Abdul Karim Sorous, sikap mengabaikan kriteria rasional dan kebutuhan terhadap keselarasan antara pemahaman keagamaan dan kesimpulan rasional merupakan pelanggaran terhadap tanggung jawab agama.[8] Masalahnya adalah bagaimana seorang mufassir dapat menjaga sikap moderasi dalam menafsirkan teks? antara yang terlalu kaku dalam memahami bingkai teks, hingga nyaris menjadi 'penyembah teks' (*ya'bud al-nash*), dan yang liberal hingga keluar dari bingkai teks (*yu`ath-thil al-nash* (mendesakralisasi). Di sinilah eksistensi *Tafsir Maqashidi* akan menemukan relefansinya.

Kajian tentang maqashid memang sudah dilakukan oleh beberapa peneliti, tetapi hemat penulis hal itu masih menyisakan beberapa problem. Antara lain problem ontologis *Tafsir Maqashidi* yang belum mendapatkan penjelasan secara memadai memadai. Abdul Karim Hamidi misalnya, masih menyamakan

[7]Dalam hal ini Muhammad Syahrur memperkenalkan pentingnya *qira'ah mu`ashirah* (pembacaan kontemporer) terhadap al-Qur'an dengan prinsip *tsabat nash wa taghayyur al-muhtawa* (teksnya tetap, tetapi kandungan atau kontennya dinamis). Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitab wal Qur'an Qiraah Muashirah*. Lihat pula, Syahrur, *al-Islam: al-Ashlu wa al-Shûrah* (London: al-Tsaqafah wa al-Nasyr, 2014), hlm. 93.Meski kadang Syharur dinilai terlalu liberal dalam menafsirkan al-Qur'an, karena bersebarangan dengan pandangan *maistream* para ulama.

[8]Abdul Karim Sorous, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* , Terj. Abdul Ali (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 185-186.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

begitu saja antara *tafsir maqâshidi* dengan *maqâshid al-syarî'ah*.[9] Padahal keduanya jelas berbeda secara ontologis. Keduanya tidak dapat disamakan sepenuhnya, meskipun keduanya saling terkait terkelindan. Dalam tafsir maqashidi memang terdapat elemen-elemen teori *maqashid al-syari'ah*, akan tetapi *maqashid al-syariah* itu bukanlah tafsir maqashidi itu sendiri. Di samping itu, secara epistemologis, konstruksi *Tafsir Maqashidi* juga belum begitu jelas, bagaimana sebenarnya *fundamental structure* epistemnya. Apakah *mashlahah* yang menjadi basis utama dalam memahami teks, atau sebaliknya teks justru menjadi basis utama dalam memahami *mashlahah*, bagaimana ketika terjadi kesan *ta'arudl* (pertetangan) antara *maqâshid al-nash* dengan *maqashid al-wâqi,* mana yang harus didahulukan?

Beberapa peneliti, seperti Hasan Turabi tampak lebih fokus pada penggunaan teori maqashidi syari'ah untuk memperbaharui ilmu Ushul Fiqh,[10] Ghafar Shidiq juga mengakji teori maqashidi syari'ah untuk merespon isu-isu aktual dalam hukum Islam,[11] Muhammad Mahdy Syamsuddin, Thaha Jabir al-`Ulwani, Muhammad Hasan al-Amin, Ahmad al-Raisuni, lebih pada *context of justification* untuk menegaskan pentingnya teori *maqashid al-syariah,* dalam mendinamiskan pemikiran Islam. Kajian mereka umumnya masih berkutat pada isu fikih secara khusus, dan tidak membawanya pada rumusan

[9]Abdul Karim Hamidi, *al-Madkhal ilâ Maqâshid al-Qur'ân* (Beirut: Maktabah al-Rusyd, 2007).

[10]Hasan Turabi, "Tajdid Ushul Fiqh" dalam Muhammad Mahdi Syamsyuddin dkk, *Maqashid al-Syariah* (Beirut: Dar al-Fikr al-Muashir 2001).

[11]Ghofar Shidiq, "Teori Maqashid al-Sayriah dalam Hukum", Jurnal Sultan Agung Vol XLIV No 118 Juni –Agustus 2009.

epistemik sebagai basis moderasi Islam. Mereka lebih pada upaya meyakinkan akan pentingnya pendekatan *maqashid al-syar'iah* dalam memahami ayat-ayat hukum. Sebagian mereka ada menjadikan teori maqashid untuk merespon dinamika isu-isu kontemporer melalui perspektif al-Qur'an.[12] Sementara itu, Muhammad Ibn Rafi' dalam buku *al-Nazhr al-Maqashidi,* mencoba mengelaborasi tentang urgensi teori maqashidi sebagai salah satu perangkat metode ijtihad ilmiah untuk menjawab isu-isu hukum *jinâyat* dan ekonomi dewasa ini.[13]

Dari beberapa riset terdahulu, penulis melihat bahwa struktur epistem *tafsir maqashidi* perlu dirumuskan agar jelas dan sekaligus perlu direkonstuksi dari sisi fungsi dan paradigmanya. Sebab seolah-olah teori maqashidi hanya dapat dipakai dalam memahami ayat-ayat hukum, padahal tidak demikian. Teori tafsir maqashdi dapat dipakai juga untuk memahami ayat-ayat teologis, ayat-ayat relasi gender, ayat-ayat kisah, *amtsâl* dan bahkan juga ayat-ayat eskatologis. Teori maqashidi juga masih cenderung theosentris, sehinga perlu pergeseran paradigma dari 'theosentris' yang terlalu 'membela kepentingan Tuhan' (baca nalar langit), menuju kepada "antroposentris yang 'membela kepentingan kemaslahatan manusia (baca: nalar bumi). Itulah mengapa tulisan ini memiliki dimensi yang berbeda dan diharapkan memberi kontribusi akademik dalam merumuskan konstruksi epistemologi *Tafsir Maqashidi*.

[12]Muhammad Mahdi Syamsuddin dkk, *Maqâshid al-Syariah* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir 2001).

[13]Muhammad Ibn Muhammad Rafi, *al-Nazhr al-Maqâshidi: Ru'yah Tanzîliyah* (Mesir: Dar al-Salam, 2010).

Dengan pendekatan historis (*historical approach*) riset ini mencoba menelusuri tentang historisitas *Tafsir Maqashidi*, dengan melacak bagaimana *the origin of tafsir maqashidi* (asal-usul gagasan tafsir maqashidi) dalam sejarah, sehingga tampak *change and continuity* dalam tafsir maqashidi, faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya pergeseran paradigma dalam *al-tafsîr al-maqâshdi*.[14] Sementara pendekatan filosofis (*philosophical approach*),[15] dimaksudkan untuk merumuskan struktur dasar epistemology *Tafsir Maqashidi.* Pertanyaan pokok yang hendak dijawab adalah apa hakikat tafsir maqashidi dan mengapa penting diajukan sebagai alternasi basis moderasi Islam? Bagaimana akar-akar pemikiran tafsir maqashidi ? Apa argumen keniscayaan tafsir maqashidi? Inilah beberapa pertanyaan yang hendak dijawab dalam tulisan ini.

B. Hakikat dan Urgensi Kajian Tafsir Maqashidi

Tafsir maqashidi secara sederhana dapat diartikan sebagai model pendekatan penafsiran al-Qur'an yang memberikan penekanan (aksentuasi) terhadap dimensi maqashid al-Qur'an dan maqashid al-Syariah. Tafsir maqashidi, tidak hanya terpaku pada penjelasan makna literal teks yang eksplisit (*al-manthûq bih*), melainkan mencoba menelisik maksud dibalik teks yang implisit, yang tak terucapkan (*al-maskût `anh*), apa sebenarnya maqashid (tujuan, signifikansi, ideal moral)

[14]Trygve R. Tholfsen, *Historical Thinking: an Introduction* (New York: Hewven and Row Publishr 1967), hlm. 249. Bandingkan Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013), hlm. 121, 123.

[15]Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 285

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

dalam setiap perintah atau larangan Allah dalam al-Qur'an. Tafsir maqahisidi juga akan mempertimbangkan bagaimana gerak teks (*harakiyyah al-nash)*. Jika objek penafsirannya ayat-ayat kisah, maka tafsir maqashidi akan menelisik lebih dalam apa sebenarnya *maqâshid* terdalam dari narasi kisah al-Qur'an tersebut. Misalnya, kisah Nabi Nuh a.s (Q.S. Hûd: 40 dan al-Mu`minûn: 27) yang disuruh mengangkut semua jenis hewan sepasang-sepasang ke dalam kapalnya, dapat dipahami sebagai pesan ekologi untuk merawat populasi hewan.[16] Demikian halnya, dengan ayat-ayat *amtsâl* dan *majâz* (Q.S al-Baqarah [2]: 187), terkait dengan relasi suami-istri yang digambarkan sebagai *libâs* (pakaian). Hal itu mengandung maksud untuk meneguhkan dimensi kesetaraan (*al-musâwah; equality*) dan ketersalingan untuk sama-sama menutupi 'aurat' (kekurangan suami-istri. Demikian halnya terkait dengan citra metaforis hubungan seksual suami-istri (Q.S. al-Nisâ': 43 dan al-Ma`idah: 6) yang diungkap dengan term *aw lâ mastum al-nisâ'...."* (Artinya, atau kamu 'menyentuh' perempuan...), itu mengandung pesan keniscayaan untuk memperlakukan kaum perempuan dengan kelembutan dan menjauhkan diri dari segala bentuk kekerasan simbolis.

Dalam contoh lain, pada kasus ayat-ayat shalat, *Tafsir*

[16]Firman Allah Swt itu berbunyi, *ḥattâ idzâ jâ'a amrunâ wa fâra al-tannûr qulnâ iḥmil min kulli zawjain itsnaini... "* Artinya, Hingga apabila perintah Kami datang dan dapur telah memancarkan air, Kami berfirman: "Muatkanlah ke dalam bahtera itu dari masing-masing binatang sepasang (jantan dan betina), (Q.S. Hud: 40)."Lalu Kami wahyukan kepadanya: "Buatlah bahtera di bawah penilikan dan petunjuk Kami, maka apabila perintah Kami telah datang dan tanur telah memancarkan air, maka masukkanlah ke dalam bahtera itu sepasang dari tiap-tiap (jenis), dan (juga) keluargamu,... (Q.S. al-Mu'minûn: 27).

Maqashidi akan menjelaskan ayat-ayat tentang shalat, bukan hanya masalah hukum, tata cara shalat, syarat-syarat dan rukun-rukunnya, melainkan menelisik lebih dalam lagi, terkait dengan filosofi, fungsi, tujuan dan hikmah shalat. Misalnya, bahwa *maqâshid* (tujuan shalat adalah untuk ingat Allah atau *dzikrullâh* (Q.S.Thaha:14), mengingat kebesaran Allah Swt dan melawan ego dan kesombongan (Q.S.al-Baqarah [2]: 45), mendapatkan ketenangan jiwa (Q.S. al-Ra`d: 28), mencegah perbuatan keji dan munkar (Q.S. al-Ankabût: 45), menjaga kedisiplinan dan komitment (Q.S. al-Nisa': 103), meraih kesuksesan dan kemenangan (Q.S. al-Baqarah [2]: 3-5), serta tetap produktif dalam bekerja (Q.S. al-Jumu`ah:10), meneguhkan sikap moderasi (Q.S.al-Isrâ': 110), dan menebar nilai perdamaian dan kasih sayang (Q.S. al-Anbiyâ: 107). Pendek kata, maqashid shalat adalah untuk kemaslahatan manusia itu sendiri, baik di dunia maupun akhirat.

Eksistensi *Tafsîr Maqâshidi* ini cukup urgen (penting) sebagai basis moderasi Islam, di tengah-tengah kontestasi epistemologis --untuk tidak menyebut 'konflik'-- antara pendekatan tafsir tekstualis-skriptualis-literalis (*al-ittijâh al-zhâhiri-al-harfi-al-nashshi*) dan pendekatan de-tekstualis-liberalis (*al-ittijâh -al-ta'thîli-al-liberâli*). Dua paradigma tersebut, tampak sama-sama ekstrem dan saling berseberangan secara diametral. Jika kelompok pertama cenderung memandang teks sebagai pokok (*ashl*) dan konteks sebagai cabang (*far'*), sehingga terkesan mengabaikan konteks dan maqashid, maka kelompok kedua cenderung lebih mengutamakan tuntutan konteks, sehingga dapat mengarah kepada *ta'thîl al-nushûsh*

(mengabaikan teks sama sekali, yang penting 'kemaslahatan'). Dengan kata lain, kelompok pertama cenderung *ya'budûn al-nushûsh* ('menyembah teks'), dan menutup diri dari model pendekatan hermeneutis,[17] sedangkan kelompok kedua cenderung *yu`ath-thilûn al-nushûsh* (de-sakralisasi teks) dan sangat longgar dengan pendekatan hermeneutik yang oleh sebagian ulama masih dianggap problematis, atau setidaknya masih diperdebatkan.[18]

Mengapa hermeneutik masih dipersoalkan? **Pertama**, karena hermeneutik dianggap bukan berasal dari anak kandung tradisi Islam, melainkan tradisi Barat (baca; Bible) yang muncul dalam konteks *textual criticisme* untuk mempersoalkan otentisitas Bible[19]. Ini tentu berbeda dengan teori *Tafsir Maqashidi* yang lahir dari anak kandung tradisi Islam sendiri dan tidak lagi mempersoalkan otentisitas al-Qur'an[20] dan lebih memiliki *cantholan* epistemik yang cukup kuat dalam sejarah dan Turats para ulama dan masih terus bisa dikembangkan dalam rangka merespon tantangan zaman. **Kedua**, heremeneutik cenderung untuk memposisikan teks al-Qur'an secara ontologis sama dengan teks-teks yang lain. Ini yang menjadi keberatan

[17]Muhammad Shâlih Minajjid , *Bid'ah Iadah fahm al-Nash* (Saudi Arabia: Majmu`ah Zad, 2010), hlm. 17-29.

[18]Lihat Ugy Suharto, "Apakah al-Qur'an Memerlukan Hermeneutik?" Makalah dalam Seminar Nasional tentang Hermeneutika al-Qur'an di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta 10 April 2003.

[19]Diskusi tentang keberatan penggunaan heremeneutik bisa dibaca lebih lanjut dalam Muhammad Mahmûd Kâlu, *al-Qira`ah al-Mu'ashirah lil Qur'an fi Dlau' Dlawâbith al-Tafsîr (*Syiria : Dar al-Yaman 2009), hlm. 62-65.

[20]Isu otentisitas al-Quran dikaji secara 'ilmiah-objektif' oleh Muhammad Abdullah Darraz, *al-Naba' al-Azhîm*, Lihat pula, M.Mustofa. al-A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi,* Terj. Solihin dkk, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hlm. xxviii

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

bagi para penolak hermeneutik. Sebab bagaimanapun teks al-Qur'an adalah *kalamullâh* (wahyu) yang mengandung dimensi *ilahiyah* dan sakral. Menyamakan begitu saja antara teks al-Qur'an dengan teks-teks lain tentu dinilai problematis secara teologis bagi para penolak hermeneutik. Penulis dalam hal ini tidak anti sama sekali terhadap hermeneutik, melainkan bersikap moderat. Teori-teori hermemeutik yang paralel dengan teori maqashid dan dapat digunakan untuk pengembangan tafsir dan mengasah nalar kritis bisa dipertimbangkan. Namun, hermeneutik yang mempersoalkan otenstisitas al-Qur'an, penulis tidak ikuti.[21] Pendek kata, teori hermeneutik yang dapat membantu mengembangkan makna dan penafsiran al-Qur'an seperti model Jorge J.E. Gracia tentang teori fungsi interpretasi dan pentingnya konteks[22] dan masih sejalan dengan *maqashid al-Qur'an*, bisa diakomodasi. Itulah sikap moderasi (*wasathiyah*) penulis. Lagi pula, secara teoritis, hermeneutik juga bermacam-macam, ada *practical hermeneutic*, *theoritical hermeneutic*, *philosophical hermeneutic* dan *critical heremeneutic*? Sehingga seseorang mestinya jelas di level mana, ia memilih hermeneutik dalam mengkaji al-Qur'an dan di level yang mana ia menolak hermeneutik?

[21]Abdul Mustaqim, *Epistemology Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 174. Otentisitas al-Qur'an sudah tidak perlu dipersoalkan karena sudah diterima secara ijmak oleh ulama dan kaum muslimin, yang masih perlu dikritisi dan dipersoalkan adalah produk tafsir yang bias gender, tidak humanis dan tidak solutif terhadap problem sosial kemanusiaan.

[22]Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (New York: State University of New York Press, 1995), hlm. 152-161..Lihat pula bagaimana Sahiron Syamsuddin mengawinkan teori hermeneutik dengan Ulumul Qur'an, Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Cet II (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017).

C. Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi

Terlepas dari perdebatan tersebut, setidaknya ada beberapa argumentasi yang dapat penulis kemukakan tentang pentingnya tafsir maqashidi sebagai alternasi pengembangan tafsir dan basis moderasi Islam. *Pertama*, tafsir maqashidi adalah **anak kandung peradaban Islam** dan dapat dinilai lebih memiliki basis epistemologi dalam tradisi pemikiran para ulama, dalam kajian Islam secara umum dan kajian penafsiran al-Qur'an secara khusus. *Kedua*, tafsir maqashidi memiliki perangkat metodologi yang lebih 'canggih', katimbang hermeneutika Barat dalam konteks penafsiran teks al-Qur'an. Ada term-term khusus dan teori-teori khas dalam maqashid, yang tidak dimiliki dalam teori hermeneutika Barat. Misalnya, konsep *al-tsâbit wal mutaghayyir, ma'qûliyyat al-ma'na wa ghair ma'qûliyyat*, *ushûl-furuû'*, *kulli-juz'i*, *wasîlah-ghâyah* dan sebagainya. Sebab dalam tafsir maqashidi, bukan hanya persoalan bagaimana memahami teks al-Qur'an dan bagaimana menghubungkan teks dengan konteks masa lalu dan sekarang, melainkan juga perlu menghubungkan teori-teori maqashid secara intergratif-interkonektif [23]--meminjam istilah Prof Amin Abdullah-, baik

[23]Prof Amin Abdullah dengan sangat cantik merumuskan konsep dan paradigma keilmuan dalam kajian Islam yang integratif-interkonektif, sehingga kajian Islam hanya tidak terkungkung pada hadlarah al-nash, melainkan perlu berintegrasi-interkoneksi dengan *hadlarah `ulum wa hadlarah falsafah*. Antar disiplin keilmuan harus mau saling menyapa dan bahkan saling mengkritik, sehingga dinamika dan perkembangan keilmuan dan peradaban terus bisa terus dikembangkan. Lihat Amin Abdullah, "Paradigma Altrenatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainur Rofiq, *Madzab Jogja: Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2007). Lihat pula, Amin Abdullah,

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

maqashidi al-Qur'an-maqashdi al-Syari'ah maupun teori-teori sains dan sosial-humaniora.[24]

Ketiga, tafsir maqashidi sesungguhnya bisa dipandang sebagai *falsafah al-tafsîr* yang memiliki dua fungsi, yaitu: 1) sebagai spirit untuk menjadikan penafsiran al-Qur'an lebih dinamis dan moderat, 2) sebagai kritik terhadap produk-produk tafsir yang mengabaikan dimensi maqashidi. *Keempat*, tafsir maqashidi dapat menjadi sintesa kreatif untuk meretas kebuntuan epistemik dari dua model epistem (*al-ittijâh al-zhahiriy-al-harfiy-al-nashshiy* dengan *al-ittijâh -al-ta'thîly-al-liberaly*) yang keduanya saling 'berkonflik' (baca: kontestasi) dalam menafsirkan al-Qur'an. Oleh sebab itu, kehadiran tafsir maqashidi relatif lebih bisa diterima umat Islam katimbang hermeneutik.Tafsir maqashidi lebih memiliki *cantholan* yang sangat erat dengan teori maqashid syari'ah dan lebih familiar di kalangan para ulama.[25]

Tafsir maqashidi ingin menegaskan bahwa suatu ayat harus digali maksud dan tujuan yang ada di balik ayat. Penafsir tidak boleh hanya terjebak pada bingkai tekstualisme, karena sebenarnya pesan dari suatu teks ayat tidak mampu dipahami dengan utuh manakala *audience* kehilangan konteks. Apalagi

Islamic Studies Di Perguruan Tinggi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006). Lihat pula, Amin Abudllah "Religion, Science, and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science," dalam Journal *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 2014

[24]Dalam bahasa Fazlur Rahman, studi Islam harus mencerminkan *interdiciplinary approach* sehingga memperoleh deskripsi yang lebih komprehensif dan dialektik. Lihat Richrad Martin (Ed.) *Approach to Islam in Religious Studies* (USA: The University of Arizon Press, 1986), hlm. 202.

[25]Abû Ishâq al-Syathibi, *al-Muwafaqât fi Ushûl al-Syarî`ah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah 2009), hlm.219

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

teks itu sendiri juga sebenarnya tak mampu menampung seluruh pesan yang hendak disampaikan. Dalam istilah Wittgenstein, ada keterbatasan bahasa (*the limits of language*) dalam mengungkapkan ide pikiran tertentu.[26] Meski pikiran pembicara memang hanya bisa memahami melalui kode-kode bahasa, tetapi bahasa itu sendiri memiliki keterbatasan, karena bahasa terdiri dari kata yang jumlah huruf-hurufnya juga terbatas. Sisi lain, Alqur'an sebagai teks juga merupakan *communicative act* dari Tuhan dalam merespon realitas manusia. Ketika Tuhan berkomunikasi dengan manusia pasti ada konteks. Oleh sebab itu, konteks dan maqashid menjadi sangat penting dijadikan pertimbangan dalam sebuah proses penafsiran untuk menangkap *maqashid* (maksud dan tujuan).[27]

Pendek kata, mengabaikan konteks sama sekali, — sehingga kehilangan dimensi maqashid al-Qur'an dan *maqashid syari'ah*—, sama dengan membiarkan seorang penafsir dalam salah paham dalam memahami teks al-Qur'an dan gagal dalam membangun argumentasi penafsirannya.[28] Paradigma tafsir maqashidi tentu sangat relefan untuk membaca ayat-ayat jihad dan qital dalam al-Qur'an, sehingga tuduhan bahwa al-Qur'an mengajarkan kekerasan dan terrorisme dapat dibuktikan kekiliruannya, sebab dibalik ayat-ayat perang dan jihad, justru

[26]Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Barcelona: Paperback, 1917), hlm. 249.

[27]Bandingkan dengan Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge 2006), hlm.15-26, Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Oneword, 2002), hlm. 124

[28]Syamsyuddin Muhammad Ibnul Qayyim al-Jauziyyah, *Badâ'i al-Fawâid,* Vol 2, (Beirut Dar al-Bayan 1994), hlm. 103

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

terkandung pesan perdamaian[29]. Sebab yang prinsip atau *ushûl* (pokok) adalah perdamaian, sedang yang *furû'* adalah jihad "perang" jika keadaannya darurat. Jihad perang saat itu dilakukan dalam rangka melawan despotisme (kezhaliman) dan pelanggaran atas kebebasan melaksanakan ajaran agama, bukan untuk membenarkan anarkhisme dan terorisme.

D. Historisitas dan Dinamika Tafsir Maqashidi

Penulis beragumen bahwa munculnya Tafsir Maqashidi memiliki pijakan historis yang cukup kuat dan sekaligus dapat dijadikan basis argumen bagi keniscayaan tafsir maqashidi dalam pengembangan moderasi Islam (*Islam wasathiyah*). Secara historis perkembangan "Tafsir Maqashidi" dapat dijelaskan sebagai berikut.

Pertama, **Era Formatif-Praktis**, yang lebih bersifat implementatif dan belum teoritis. Beberapa data sejarah menunjukkan bahwa paradigma *Tafsir Maqashidi* sudah dipraktikkan oleh Nabi Saw. Penulis menyebut era ini dengan istilah *practiced maqashidi* (teori maqashidi yang dipraktikan). Contohnya, Nabi Saw pernah tidak menerapkan *qath`ul yad* atau eksekusi hukum potong tangan bagi pencuri (Q.S.al-Maidah [5]: 38), karena mempertimbangkan *maqâshid* (konteks kemaslahatan). Nabi Saw khawatir jika dieksekusi hukum potong tangan, pencuri tersebut akan lari ke kubu musuh

[29]Lihat Abdul Mustaqim, "De-Radicalization in Qur`anic Exegesis (Re-Interpretation Of "Violence Verses" Toward Peaceful Islam)" dalam International Conference ICQHS UIN Jakarta https://www.atlantis-press.com/proceedings/icqhs-17/25890942. Lihat pula, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, hlm. 163-169.

dan akan membocorkan rahasia-rahasia umat Islam kepada musuh. Hal itu tentu membawa mudlarat bagi umat Islam saat itu. Maka Nabi Saw bersabda, "*lâ tuqtha'u al-aydy fil ghazwi* H.R. al-Tirmidzi).[30] Artinya, *janganlah tangan dipotong tangan (karena mencuri) di saat perang.* Secara praktis, Nabi Saw mendialogkan antara teks dan konteks yang memungkinkan adanya perubahan hukum karena ada perubahan konteks dan maqashid tersebut[31].

Hadis tersebut kemudian dikomentari oleh Imam al-Auza'i bahwa, *lâ yarauna an yuqâm al-hadd fil ghazwi bi hadratil `aduww makhâfata an yalhaq man yuqâm `alaihi al-hadd bil `aduww*.[32] Artinya, para ulama tidak melihat perlunya ditegakkan hukuman *had* (potong tangan) saat perang di hadapan musuh, karena khawatir pencuri tersebut akan lari bergabung dengan musuh tersebut. Artinya, di sini demi menjaga kemaslahatan tertentu, bisa saja pesan tektual teks 'ditunda' atau 'diabaikan' untuk sementara. Tentu kita tidak akan menuduh Nabi Saw dan Imam al-Auza`i orang yang tidak paham teks al-Qur'an. Dalam konteks sekarang, jika terjadi pencurian di mana pelakunya terkena gangguan kleptomania mungkinkan lalu ia dibebaskan? Mengingat bahwa kasus pencurian tersebut terkait dengan kelainan psikologis. Hemat penulis, mungkin saja ia bisa dibebaskan. Tentu hal itu memerlukan interkoneksi keilmuan lain dengan mempertimbangkan konsiderasi dokter

[30]Imam al-Turmudzi, *Sunan al-Tirmidzi* "*Bab Ma Jâ'a an lâ Tuqtaha' al Aidy fil Ghazwi"* Juz III, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islâmi, 1998), hlm .105.

[31]Mushthafa Zaid, *al-Mashalah fi al-Tasyri al-Islâmi wa Najmuddîn al-Thûfi*, (Cairo: Dar al-Fikr al-`Arabi, 1964), hlm. 161

[32]Imam al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi* "*Bab Mâ Ja`a an lâ Tuqtha' al -Aidy fil Ghazwi"* Juz III, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), hlm .105

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

atau ahli psikologi dan pertimbangan hakim[33].

Fakta sejarah juga menunjukkan bahwa para sahabat juga mempraktikkan maqashidi. Dalam istilah Imam al-Syâthibi (w.790 H), disamping berbekal ilmu bahasa Arab mereka juga berbekal ilmu *asrâr al-syarî`ah wamaqashidihâ*. Misalnya, para al-Khulafa' al-Rasyidun, Ibnu Mas`ud, Aisyah, Mu`adz bin Jabal, secara umum mereka telah memahami dan mempraktikkan tafsir maqashidi dalam memahami perintah dan larangan teks al-Qur'an-Hadis, meski secara teoritik konsep maqashid belum dirumuskan. Para sahabat tidak selalu menerapkan *dalâlah lafal*, yang menjadi implikasi langsung dari bunyi bahasa. Pendek kata, mereka tidak terjebak dalam bingkai tekstualisme, melainkan menangkap spirit dan maqashid di balik teks.[34] Umar bin Khathab, misalnya pernah tidak menerapkan hukum potong tangan kepada pencuri karena saat itu darurat musim paceklik (*`âmm al-majâ'ah*) di Madinah. Waktu itu harta yang dicuri adalah harta baitul mal. Maka, menurut Umar bin Khathab,

[33]Klepotomania diartikan sebagai *"a persistent neurotic impulse to steal especially without economic motive."* Kleptomania adalah keinginan impuls untuk mengambil barang yang bukan miliknya tanpa ada motif ekonomi di baliknya (karena biasanya barang yang diambil juga bukanlah barang yang bernilai tinggi). Berdasarkan pengertian di atas, kleptomania dapat digolongkan ke dalam sakit jiwa. Kleptomania lebih mengarah kepada alasan pemaaf, yang berhubungan dengan keadaan si pelaku. Mengenai alasan pemaaf dapat dilihat dari bunyi **Pasal 44 ayat (1) KUHP** *"Tiada dapat dipidana barangsiapa mengerjakan suatu perbuatan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kepadanya, sebab kurang sempurna akalnya atau sakit berubah akal." Lihat. https://www.hukumonline.com/klinik/detail/ulasan/lt51cd8abd596e6/apakah-seorang-kleptomania-dapat-dihukum*. diakses tanggal 6 Desember, 2019.

[34]Abû Ishâq al-Syathibi, *al-Muwafaqât fi Ushûl al-Syarî`ah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah 2009), hlm. 6

pencuri tersebut sebenarnya tidak mencuri dalam pengertian substansial, melainkan mengambil haknya lebih dulu karena darurat, sehingga tidak harus dihukum potong tangan.[35]

Demikian halnya, dengan kebijakan Umar bin Khathab yang pernah tidak memberikan bagian zakat untuk para muallaf yang secara tegas disebut dalam Q.S. al-Taubah [9]: 60.[36] Padahal dulu Nabi Saw pernah mempraktikannya. Umar bin Khatab tidak menerapkan hukum secara tekstual bagian zakat untuk kelompok mu'allaf, padahal di zaman Nabi Saw golongan mu'allaf tersebut diberi bagian zakat. Para mu'allaf itu antara lain adalah al-`Abbas bin Bardas bin Abi `Amir al-Sulami, seorang tokoh Badui, penyair dan ahli penunggang kuda yang masuk Islam sebelum Fath Makkah dan Habis bin Aqra' salah seorang tokoh Arab Jahiliah dari Bani Tamim. Pada masa Umar bin Khatab mereka ingin meminta jatah zakat sebagai muallaf. Maka dijawab oleh Umar bin Khatab, *wa hal nahnu al-yaum muhtâjûna li ta'lif qulubikum?* [37] Artinya, apa kami sekarang butuh untuk membujuk dan melembutkan hati kalian ?

Rupanya, Umar bin Khathab melihat bahwa *maqâshid* kemaslahatan memberikan zakat kepada para mu'allaf dinilai tidak cocok lagi. Sebab para *mu'allaf* saat itu ternyata orang-orang kaya, sementara saat itu umat Islam juga sudah kuat. Jadi, kalau mau masuk Islam tidak perlu *diiming-imingi* dengan zakat.

---

[35]Ibnul Qayyim , *I'lam al-Muqi`in*, Juz II hlm 14. Busthami Muhammad Said, *Mafhum al-Tajdid al-Din* (Kuwait 1984) hlm.268-269. Lihat pula Muhammad Biltaji, *Manhaj Umar bin Khathab fi al-Tasyri'* (Cairo: Dar al-Salam 2002), hlm. 190.

[36]Firman Allah Swt itu berbunyi *"Innama al-shadaqâtu lil fuqarâ'wal masâkin wal `amilîn `alaiha wal mu'allafati qulûbuhum....* " (Q.S. al-Taubah [9]:60)

[37]Muhammad al-Ghazali, *Kaif na'amal ma'al Qur'ân* (Mesir: Nahdlah Mishr, 2010), hlm. 168-169

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Demikian halnya, Umar bin Khathab pernah tidak membagikan *ghanimah* harta rampasan perang kepada pasukan perang Muslim saat itu. Padahal, secara tekstual disebut bahwa mereka mestinya mendapat *ghanimah* (Q.S. al-Anfâl: 41). Tanah-tanah yang baru ditaklukkan kaum Muslimin di Mesir dan Irak sebagai *ghanimah* tidak dibagikan oleh Umar bin Khathab, melainkan sebagiannya digarab, yang hasilnya nanti masuk ke kas negara (baca: Baitul Mal). Argumentasi Umar adalah Q.S. al-Hasyr:7, "*agar kekayaan tidak hanya berputar dan didominasi orang-orang kaya saja"*. Dengan kata lain, ijtihad itu dilakukan Umar karena pertimbangan kemashlahatan yang lebih besar bagi umat Islam saat itu, yakni untuk distribusi keadilan ekonomi.[38]

Contoh lain ketika Mu'adz bin Jabal diutus ke Yaman sebagai Gubernur. Beliau membuat kebijakan tentang zakat yang bersifat maqashidi. Yaitu, zakat dipungut dari orang-orang kaya, berupa binantang ternak kualitasnya *iqtishâd* (tengah-tengah, tidak mengambil yang terbaik, tetapi juga bukan yang terjelek). Zakat tersebut kemudian diberikan kepada fakir miskin, karena maqashid zakat untuk distribusi keadilan ekonomi, membersihkan jiwa (dari sifat kikir, membersihkan harta dari *syubuhat* dan haram, membantu ekonomi fakir miskin, dan meninggikan kalimah Allah. Mu'adz bin Jabal bahkan berani menarik zakat dari orang-orang kaya yang hidupnya makmur, dengan mempertimbangkan nilai kekayaannya (*akhdzul qîmah*), bukan dari jenis barang yang dizakati. Beliau meminta agar pakaian-pakaian dan karpet mahal produksi Yaman harus

[38]Jasseer Audah, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid al-Syariah* terj. Rasidin dan Ali Abdul Mun`im (Bandung: Mizan 2008), hlm. 42.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

dizakati. Sebab saat itu dibutuhkan untuk para fakir-miskin kaum muhajirin di Madinah.[39] Secara tekstual, tentu tidak ditemukan ayat atau hadis yang menyatakan keharusan membayar zakat pakaian atau karpet, kecuali konteksnya perdagangan. Maka dengan basis teori tafsir maqashidi, kita bisa berkata bahwa zakat profesi wajib[40]. Jadi, yang berprofesi sebagai dokter, peneliti, dosen, (--maaf apalagi yang sudah professor dan bahkan menjadi rektor atau wakil rektor--), pengacara, artis, mubaligh 'professional' dsb, hukumnya wajib mengeluarkan zakat profesi. Meski tidak ada teks (ayat atau hadis) yang menyebut secara tegas bahwa profesi dosen atau dokter wajib membayar zakat. Bahkan mestinya zakatnya, bukan hanya 2,5%, melainkan bisa saja sampai 10 % , bahkan 20% sesuai dengan tingkat kesulitan memperoleh harta/uang tersebut.

Selanjutnya, fenomena pendapat (ijtihad) dalam *qaul qadîm* ketika Imam al-Syafi`i (w. 204 H) tinggal di Iraq dan *qaul jadîd* ketika beliau berpindah ke Mesir, secara substansial juga mempertimbangkan konteks 'maslahah' tempat dan waktu. Meski ada yang menilainya bahwa ijtihad Imam Syafi`i sewaktu di Iraq itu keliru, sehingga beliau merevisi ketika pindah ke Mesir dengan *qaul jadid*-nya. Sebab konon dalam kitab *Manâqib al-Syâfi`i,* Imam Syafi`i menyuruh agar merobek kitab yang memuat *qaul qadîm* tersebut. Seolah beliau hendak mengoreksi pendapat masa lalunya[41]. Hemat penulis, hal itu sangat terkait dengan problem interpretasi dalam membaca data

[39]Yusuf al-Qaradlawi, *Dirâsah fî Fiqh al-Maqâshidi*.... hlm. 80

[40]Dalam al-Qur'an ditemukan dalil umum Q.S. al-Baqarah [2]: 267, terkait perintah berinfaq atau berzakat dari apa saja yang kalian usahan dan hasil bumi.

[41]Busthami Muhammad Said, *Mafhûm Tajdîd*... hlm. 270.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

sejarah. Jika dipahami secara lebih saksama, sebenarnya justru perubahan *qaul qadim* ke *qaul jadid* menunjukkan bahwa hasil ijtihad (baca: penafsiran) sangat dipengaruhi oleh konteks situasi sosio-historis penafsirnya. Kebenaran atas tafsir dan hasil ijithad menjadi relatif dan tentatif. Itulah dimensi *insâniyah-tarîkhiyah* dalam memahami al-Qur'an dan itu sah-sah saja dalam konteks penafsiran al-Qur'an.

Kedua, Rintisan Teoritis-Konseptual (Abad III H). Setelah era Sahabat, diskursus teori maqashid sebagaimana yang kita kenal agak kabur perkembangannya. Teori maqashid baru berkembang mulai jelas setelah muncul para tokoh Ahli Uhsul Fiqh abad III-VIIII H. Meskipun sebenarnya dalam kurun kira-kira tiga abad, diskursus maqashid mengambil bentuk penalaran *qiyâs*, *istihsan* dan *mashlahah* sebagaimana dirumuskan para ahli fikih Klasik. Saat itu teori Maqashid belum menjadi objek kajian tersendiri, hingga akhir abad ke tiga Hijriyah. Diskursus maqashidi selanjutnya berkembang ketika para ulama Abad III-VIII H, mulai menyusun secara lebih konseptual-teoritis melalui karya-karya mereka.

Diantara mereka, Al-Tirmidzi al-Hakim (w. 269 H) dengan karyanya *al-Shalâh wa Maqâshidihâ* (Shalat dan Maksud Tujuannya) dan *al-Haj wa Asrâruhu* (haji dan rahasianya). Abu Zaid al-Balkhi (w.322 H) dengan karyanya *al-Ibânah wal `Ilal al-Diyânah,* menjelaskan tentang dimensi maqashidi dalam soal muamalah. Beliau juga menulis kitab *Mashâlih al-Abdân wal Anfus* yang menjelaskan tentang kemaslahatan raga dan jiwa, bagaimana praktik hukum Islam berkontribusi pada keshatan fisik dan mental.

Kemudian al-Qaffâl al-Kabîr (w.365 H), dengan karyanya *Mahasin al-Syarâ`i'* yang berbicara tentang keindahan hukum-hukum syariat. Kemudian dilanjutkan dengan Imam al-Qaffâl yang menyusun bab fikih tentang thaharah, wudlu shalat dan sebagainya dengan disertai penjelasn maqashid dan hikmahnya. Kitab ini menandai langkah penting dalam perkembangan teori maqashidi. Demikian kurang lebih komentar Jaseer Audah.[42]

Ketiga, Era Perkembangan Teoritis-Konseptual (Abad V-VIII H). Pada era ini, teori maqashid semakin berkembang secara teoritis-konseptual. Hal ini misalnya bisa dilihat dari karya Abul Ma`alli al-Juwaini (w. 478 H) dengan karyanya *al-Burhân fi Ushûl Fiqh* yang memperkenalkan tentang teori hirarkhi maqashid dan keniscayaan maqashidi menjadi *dlarûri* (darurat), *al-hâjah al-`ammah* (kebutuhan publik), al-*makrumat* (perilku moral yang mulia), dan *al-mandubât* (anjuran-anjuran). Maqashid hukum Islam menurutnya adalah *`ishmah* (penjagaan) –sebagai ganti dari term *hifzh*-- terhadap keimanan, jiwa, akal keluarga dan harta. Dalam isu politik, al-Juwaini juga menulis kitab *Ghiyâs al-Umam* (Penyelamat Umat-umat).

Teori Imam al-Juwaini kemudian dilanjutkan muridnya, yaitu Imam Ghazali (w. 505 H) yang merumuskan teori *al-ushûl al-khamsah* atau *dlaruriyat al-khams,* menjaga agama, akal, jiwa, keurunan/generasi, dan harta sebagaimana tampak kutipan berikut ini:

لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودُ الشَّرْعِ مِنْ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ: وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ،

[42]Jasser Audah, *Membumikan Hukum Islam....* hlm 46-47.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأُصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ[43]

Di samping itu, al-Ghazali juga melanjutkan teori hirarkhi maqashidi al-Juwaini dalam rangka merealisasikan kemaslahatan, menjadi *dlaruriyat* (primer, keniscayaan), yang apabila tidak dipenuhi niscaya akan menyebabkan kerusakan besar atau kematian (*al-halak aw al-maut*) *hajjiyât* (kebutuhan sekunder), yang dan *tahsîniyyât* (tersier) yang apabila tidak dipenuhi, akan menyebabkan hilang dimensi keindahan atau estetika dalam kehidupan. Kerangka berpikir ini penting diperhatikan, supaya kita bisa berpikir *ahamm fal ahamm* (mana yang mestinya lebih diprioritaskan). Dari sini kemudian muncul konsep *fiqh al-awlawiyât* (fikih prioritas) sebagaimana tampak karya Yusuf al-Qaradlawi, yang mendiskusikan tetang *awlawiyât al-maqâshid `ala al-zhawâhir* (prioritas maqashid katimbang makna zhahir teks).[44]

Selanjutnya, al-Izz Ibn Abd al-Salâm (w. 660 H) yang menyusun kitab *Maqâshid al-Shalah, Maqâshid al-Shaum dan Qawâ`id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*. Beliau mengelaborasi konsep *mashlahah* dan *mafsadah* dan menghubungkan validitas hukum dengan maqashidnya. Kemudian muncul pula Imam Syihabuddin al-Qarâfi (w. 684 H) dari kalangan madzab Maliki dengan karyanya *al-Furuq:Anwa' al-Buruq fi Anwa' al-Furuq* juga menyinggung *asrâr al-syar'i wa hikamihi* (rahasia syariat dan hikmah-hikmahnya) di samping juga mendiskusikan

[43]Imam al-Ghazali, *al-Mustashfâ* ...., hlm. 174

[44]Yusuf al-Qaradlâwi, *fi Fiqhil Aulawiyat Dirâsah Jadidah fi Dalu' al-Qur'an wa al-Sunnah* (Cairo: al-Maktabah al-Wahbiyah, 1996), hlm. 35 dan 69

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

tentang isu pertentangan dalil (*ta'ârudl al-adillah*). Al-Qarâfi juga memperkenalkan konsep *fath al-dzarâ`i* (membuka pintu meraih kemaslahatan). Dalam konteks pemahaman hadis beliau juga memperkenalkan teori sunnah syar'iyyah dan ghair syar`iyyah.[45] Sehingga nantinya, tidak semua sunnah-hadis Nabi Saw bersifat mengikat pada umatnya, melainkan perlu ditimbang-timbang, mana yang bersifat syar'i dan mana yang sebenarnya itu hanya berdasar kebiasaan Arab. [46]

Selanjutnya, Syamsuddin Ibnul Qayyim (w.748 H), dalam kitab *I'lâm al-Muwaqqi`în* yang menulis kritik tentang *al-hiyal al-fiqhiyah* yakni rekayasa atau trik fikih yang bertentangan dengan teori maqashid. Selanjutnya, perkembangan teori maqashidi secara lebih sistematis disempurnakan oleh Imam al-Syatibi (w.790 H) lewat magnum opusnya al-*Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah.* (Kesesuaian dan dasar-dasar Syariat). Secara lebih rinci beliau menyebut teori-teori maqashid, mulai dari hakikat konsep maqashid, macam maqashid, hirarkhi maqashid, kategori *kulliyah-juz'yyah* dan *al-tsawâbit wal mutaghayyirât*, *al-ushûl wal far'* dan ayat-ayat *ma'qulat al-ma'na wa ghair ma'qulat al-ma'na,* teori konteks sampai dengan teori probibiltas makna teks dengan istilah *ihtimalât al-`asyr* dan sebagainya.[47] Semuanya itu semakin menjadikan teori maqashid

[45]Abul Abbas Syihabuddin al-Qarafi, *al-Furuq: Anwarul Buruq wa Anwa' al-Furuq* (Bairut: Alamul Kutub tth). Penjelasan lebih rinci al-Qarafi tentang tindakan dan kebijakan Nabi Saw sebagai Imam atau qadli yang mempertimbangkan dimensi maqashid bisa dibaca dalam al-Qarâfi, *al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa `an al-Ahkam wa Tasharrufat al-Qadli wal Imam* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2010), hlm. 89-94

[46]Lihat Abdul Mustaqim,*Ilmu Ma'anil Hadis (*Yogyakarta: Idea Press, 2016).

[47]Abû Ishâq al-Syathibi, *al-Muwafaqât fi Ushûl al-Syarî`ah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah 2009)., hlm. 219-450.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

memperoleh posisi tawar dalam diskursus Ushul Fiqh secara khusus dan kajian Islam secara umum.

Keempat, era 'reformatif-kritis' yang antara lain dikembangkan oleh beberapa penulis modern kontemporer seperti, Muhamma Thahir bin Asyur, Ibnu Ashûr, Ahmad al-Raisûni, Alâl al-Fâsi, Yusuf al-Qaradlawi, Muhammad Mahdi Syamsuddin, Alal Al-Fas, Jasser Audah dalam karya-karya mereka. Termasuk apa yang hendak penulis kembangkan secara khusus dalam diskursus penafsiran al-Qur'an, dinama hemat penulis teori maqashid bukan hanya untuk ayat-ayat hukum, tetapi juga untuk ayat-ayat non hukum, seperti ayat-ayat kisah, ayat amtsal, ayat aqidah dan juga ayat-ayat sosial. Dengan demikian, keniscayaan tafsir maqashdi ini cukup argumentatif. Jika kita hanya terpaku pada makna tekstual, tentu akan banyak kasus yang tidak dapat diselesaikan oleh al-Qur'an. Itu sebabnya, dalam konteks keniscayaan melakukan ijtihad kreatif, Imam al-Syahrastani (w. 548 H) pernah menyatakan *"wa al-nushûsh idzâ kânat mutanâhiyah wal waqâ`i' ghair mutanâhiyah, wa mâ lâ yatanâhâ la yadlbithuhu ma yatanâhâ, `ulima qath`an anna al-ijtihâd wal qiyâs wâjibul i`tibâr, hattâ yakûna bi shadadi kulli hâditsatin ijtihâd* .[48]

Jika dulu al-Syahrastani mengusulkan teori ijitihad dan qiyâs (analog) seperti kutipan tersebut, maka keterbatasan teks ini perlu dijembatani dengan ijitihad dengan teori tafsir maqashidi, sehingga al-Qur'an tetap bisa relevan dalam menjawab tantangan zaman. Tafsir kalau demikian harus terus

[48]Ibn Abi Bakr al-Syahrastâni, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr tth), hlm. 200

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

dikembangkan sebab stiap zaman memiliki tantangan dan pembaharuan. Hal ini sesungguhnya merupakan keniscayaan sejarah. Orang yang menolak teori perkembangan --termasuk dalam perkembangan tafsir-- jelas bertentangan dengan realitas sejarah kemanusian. Imam Nawawi al-Bantani salah satu Ulama Nusantara dalam kitabnya *Tafsir Marah Labîd*, ketika hendak menyusun tafsir beliau pernah berujar, "*wa laisa `alâ fi`li mazid wa lâkin likulli zamân tajdid.*[49] Artinya, apa yang aku kerjakan dalam menulis tafsir ini tidak ada tambahan, tetapi setiap zaman membutuhkan pembaharuan. Bukankah kita sepakat bahwa Alqur'an itu *shâlih likulli zamân wa makân, se*hingga, al-Qur'an selalu memiliki daya sentri petal dan sentri fugal. Interaksi dengan al-Qur'an selalu akan melahirkan dimensi eksegesis dan eisegesis seiring dengan tuntutan maqashid zaman yang dinamis. Tidak berlebihan jika kemudian Muhammad Abdullah bin Darraz juga menyebut bahwa *al-Qur'ân kitâb khâlid wa `atha'uhu mutajaddid*. [50] Artinya, al-Qur'an itu kitab yang abadi, namun penyajiannya bisa selalu kontekstual.

E. Konstruksi Logis Tafsir Maqashidi

Perspektif ontologis merupakan cara memandang objek dari segi hakikat dengan mencermati struktur dasar objek yang dikaji. Secara etimologis, istilah *Tafsir Maqâshidi* merupakan susunan *shifat-maushûf*, yang terdiri dari dua kata, yaitu *tafsîr* dan *maqâshidi.* Kata *tafsir* merupakan bentuk *isim masdar* dari

[49]Syeikh Muhammad Nawawi al-Bantani, *Tafsir Marah Labîd,* (ttp: al-Thiba'ah al-Ustmaniyah, 1305 H), hlm. 1

[50]Muhammad bin Darrâz, *al-Naba' al-`Azhim.* Muhammad al-Ghazali, *Kaifa Nata'âmal Ma`al Qur'an.*

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

kata *fassara-yufassiru-tafsîran* yang berarti *bayân al-syai' wa idlâhih*[51] (menjelaskan sesuatu), *izhâr al-ma'nâ al-ma'qûl*,[52] (menampakkan makna yang masuk akal), dan *kasyf al-mughath-thâ* (menyingkap makna yang masih tertutup). Dalam al-Qur'an, setidaknya term *tafsir* dapat dirunut dalam (Q.S al-Furqan: 33).

Sedangkan term *maqhâshid* merupakan bentuk plural dari kata *maqshad* yang berarti, tujuan atau maksud, jalan lurus dan sikap moderasi. Derivasi term *maqashid* dalam al-Qur'an setidaknya terulang empat kali, yaitu: Pertama, kata *al-qashd* dalam Q.S. al-Nahl: 9, yang berarti jalan yang lurus (*istiqâmah al-tharîq*). Kedua, kata *waqshid* dalam Q.S. Luqmân: 19, berarti bersikaplah moderat (*al-tawassut*). Ketiga, *qâshidan* dalam Q.S. al-Taubah 42, yang berarti perjalanan yang mudah (*safaran sahlan*) dan Keempat, *muqtashid* dalam Q.S. Fathir: 32, yang berarti orang yang lurus.

Dari variasi makna tersebut, maka secara ontologis gagasan *Tafsir Maqashidi* merupakan sebuah konsep pendekatan tafsir yang ingin memadukan elemen sebagai berikut, yaitu 1) lurus dari segi metode yang sejalan dengan prinsip-prinsip maqashid syari'ah, 2) mencerminkan sikap moderasi dalam memperhatikan bunyi teks dan konteks, 3) moderat dalam mendudukkan dalil *naql* dan dalil *`aql,* agar dapat menangkap *maqashid* (maksud dan cita-cita ideal) al-Qur'an, baik yang bersifat partikular maupun yang universal, sehingga memperoleh jalan kemudahan dalam merealisasikan kemaslahatan dan menolak mafsadah (kerusakan).

[51]Ibn Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth). huruf f-s-r.

[52]Al-Raghib al-Asfihani, *al-Mufradât fi Gharib al-Qur'ân* (Libanon: Dar al-Marifah, tth), hlm . 380.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Rumusan konsep *tafsir maqashidi* tersebut penting dikemukakan, mengingat ada sebagian peneliti yang salah paham tentang *tafsir maqashidi,* dengan menganggap bahwa *tafsir maqashidi* ini sama dengan *maqashid al-syari'ah*. Padahal kedua istilah tersebut merupakan dua hal yang berbeda, bukan saja dari segi susunan frasanya, tetapi juga dari segi makna secara istilah dan konsep yang hendak disampaikan, meski keduanya memiliki keterkaitan satu dengan yang lain. Berdasarkan berbagai sumber dan literatur yang membahas Tafsir Maqashidi, maka setidaknya penulis membagi teori *Tafsir Maqashidi* ke dalam tiga hirarkhi ontologis, yaitu:

Pertama, Tafsir Maqashidi *as philosophy,* Tafsir Maqashidi sebagai falsafah tafsir. Artinya, nilai-nilai maqashid di sini dijadikan sebagai basis filosofi dan spirit (ruh) dalam proses dinamika penafsiran al-Qur'an. Asumsinya bahwa maqashid itu sendiri juga selalu dinamis, ia bergerak seiring dengan dinamika kehidupan peradaban manusia. Dalam hal ini, maqashid yang penulis maksud adalah nilai–nilai ideal moral universal (*al-maqashid al-`ammah*) yang menjadi cita-cita al-Qur'an untuk merealisasikan *mashlahah* dan menolak *mafsadah*, seperti nilai-nilai kemanusiaan (*insâniyah*), keadilan (*al-`adâlah, justice*), kesetaraan (*al-musâwah, equalty*), pembebasan (*al-taharrur, liberation*) dan tanggung jawab (*mas'ûliyyah, responsibility*). Sebagai konskuensinya, al-Qur'an harus dipahami bukan hanya dari struktur linguistiknya saja, melainkan juga dari pertimbangan *maqashid* yang ada di balik struktur linguistiknya. Dalam hal ini, peran pengetahuan bahasa Arab sangat penting untuk mengetahui maksud tujuan ayat al-Qur'an yang ditafsirkan

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

dalam internal teks itu sendiri. Sebab tidak mungkin memahami al-Qur'an dengan baik, kecuali dengan mengetahui bahasa aslinya, yakni bahasa Arab dengan segala kompleksitasnya.[53]

Sebagai contoh, ketika kita memahami potongan ayat (Q.S. al-Nisa'[4]: 43 dan Maidah [5]: 6); *aw lâmastum al-nisâ'* (atau kalian 'menyentuh' perempuan). Ayat tersebut sering dikaitkan dengan diskursus tentang salah satu hal yang membatalkan wudlu atau tayamum, yaitu menyentuh perempuan. Mengapa diksi yang dipakai adalah menyentuh? Secara psikolinguistik, diksi tersebut mengandung maksud, agar kaum laki-laki memperlakukan kaum perempuan secara lemah-lembut, tidak kasar. Sebab kata *lamasa* (menyentuh), meniscyakan sikap dengan kelembutan. Sikap tersebut sejalan dengan prinsip kebaikan dan kapatutan (*ma'rûf*) dalam berinteraksi antara suami-istri (Q.S al-Nisa' [4]: 19). Sehingga tujuan (maqashid) pernikahan, yaitu cinta kasih (*mawaddah wa rahmah*) dan kedamaian (*sakinah*) dalam kehidupan (Q.S. al-Rûm [ ]: 21) dapat direalisasikan. Sebaliknya, jika lelaki mempelakukan perempuan dengan perlakuan kasar, misalnya dengan menampar atau memukulnya, tentu bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan, bahkan dapat mengancam kehormatan dan jiwa perempuan.[54]

[53]Muhammad al-Ghazali, *Kaif Nata'amal mala Qur'an* (Mesir : Nhadlah Mishr, 2010), hlm. 193

[54]Penulis tidak sependapat terhadap penafsiran yang membolehkan memukul perempuan, hanya karena berpegang pada makna tekstual ayat (Q.Sal-Nisa :34). .... *fadlribû hunna..."* (pukullah mereka para istri). Kata dlaraba tidak harus dimaknai memukul, tetapi bisa juga bermakna berjalan. Jadi, dimungkinkan untuk menghindari kekerasan dalam rumah tangga, akibat konflik suami-istri, ajaklah sesekali istri untuk berjalan-jalan refershing, sehingga pikiran lebih jernih dan rekonsiliasi dapat diraih. Lihat Abdul Mustaqim,*Paradigma Tafsir Feminis* (Yogyakarta: Logung

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Tafsir maqashidi sebagai filsafat tafsir, akan memberikan spirit baru, bukan hanya dalam produk penafsiran al-Qur'an, tetapi juga dalam proses penafsiran. Contoh jika dulu dikenal ada kaedah penafsiran terkait dengan teori *Asbâb Nuzûl* (konteks turunnya ayat) yaitu perdebatan teori, *al-`ibrah bi khusûsh al-sabab* atau *al-`ibrah bi `umûm al-lafzh* (yang menjadi pertimbangan adalah kekhususan atau keumuman lafazh),[55] maka tafsir maqashidi menegaskan filosofi bahwa *al-`ibrah bi maqâshid al-syarî'ah*. Artinya, bahwa prinsip dasar yang menjadi pertimbangan untuk mengambil suatu kesimpulan hukum adalah dengan mempertimbangkan maksud-tujuan syariah. Isu-isu tentang eksekusi hukum potong tangan' Q,S al-Maidah [5]: 38, 'kebolehan' memukul istri (Q.S. al-Nisa' [4]: 34), kontroversi kepemimpinan non-muslim (Q.S. al-Maidah :51), hukum bunuh bagi untuk orang murtad dan keharusan mendirikan negara Islam, dapat dikritisi ulang melalui teori tafsir maqashidi.

Demikian halnya dengan hukum bagi peminum *khamr*[56] dalam rangka menjaga *hifzh aql* (menjaga akal), bisa dikembangkan dengan bagaimana masyarakat mampu mengembangkan akalnya melalui proses pendidikan dan

Pustaka, 2010).

[55]Al- Suyuthi, *al-Itqân fi `Ulûm al-Qur'an* (Mesir: al-Haih al-Mishriyah, 1974), hlm.107-110

[56]Secara semantis kata *khamr* artinya menutupi. Minuman *khamr* dilarang karena dapat menutupi fungsi akal manusia untuk berfikir secara maksimal. Oleh sebab itu, segala yang dapat menutupi fungsi kreasi berfikir bertentangan dengan salah satu maqashid hifzh al-aql. Maka akal pikiran harus dibuka agar fungsi akal manusia menjadi maksimal dengan membudayakan riset dan berjitihad mengembangan pendidikan.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

riset dan penulisan buku-buku ilmiah.[57] Tradisi riset dan ijtihad harus terus dikembangkan dalam rangka memproduksi pengetahuan demi kemajuan peradaban manusia. Sekian banyak ayat yang menyebut *afalâ ta`qilûn* (tidakkah kalian mau menggunakan akal kalian?) dan *afalâ tatafakkarûn* (tidakkah kalian mau berfikir?). Ayat ini mengandung maksud, agar manusia menjaga akal secara produktif. Segala hal-hal yang menghambat kemajuan berpikir dan berijtihad dapat disebut sebagai bertentangan dengan salah satu *maqashdi al-Syairiah* yakni hifzl aql (menjaga akal).

Kedua, Tafsir Maqashidi *as methodology*. Tafsir maqashidi sebagai metodologi meniscayakan perlunya rekonstruksi dan pengembangan penafsiran al-Qur'an yang berbasi teori maqashid. Sebuah proses dan prosedur penafsiran yang menggunakan teori-teori *maqashid syari'ah* sebagai pisau bedah analisis untuk memahami al-Qur'an. Berarti tafsir maqashidi akan menekankan pentingnya penjelasan maqashid al-syariah dalam rangka merealisasikan kemaslahatan bagi manusia. Tafsir maqashidi model kedua ini biasanya difokuskan pada ayat-ayat hukum. Misalnya, ketika menjelaskan ayat-ayat tentang hukuman potong tangan (*qath'i yad*) (Q.S al-Maidah: 38). Dalam hal ini seorang penafsir harus memahami teori besar *maqashid al-Syariah* bahwa tujuan syariah itu adalah *jalb al-mashalih wa dar al-mafasid,* yakni agar tercapai maslahah dan terhindar dari kerusakan. Dari teori besar tersebut, para ulama menjelaskan bahwa untuk mewujudkan mashlahah perlu melakukan *hifzh mal* (menjaga harta). Sebagai konsekuensinya,

[57]Abdul Majid al-Najjar, *Maqashid al-Syariah* ....hlm 135-138

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

maka diperlukan proteksi melalui sanksi hukum bagi pencuri.

Maka pertanyaannya, terkait teks hukum potong tangan (Q.S. al-Ma'idah: 38) adalah apa sebenarnya *maqashid* (tujuan) dari hukuman potong tangan bagi seorang pencuri itu? Apakah sekedar mengeksekusi pencuri dengan memotong tangannya, atau yang penting merealisasikan maksudnya, yaitu membikin efek jera (*al-rad'al-ĥâsim*) bagi pencurinya? Jika yang terakhir yang dipilih, maka hukuman potong tangan tersebut hanya sebagai *wasilah* atau salah alternasi saja, bukan merupakan tujuan atau maksud dari bunyi ayat itu sendiri. Sebagai implikasinya, dimungkinkan untuk melakukan ijtihad kreatif mencari hukuman di luar yang disebutkan oleh bunyi teks ayat tersebut. Misalnya, dengan memenjarakan pencuri seumur hidup atau mengasingkan pencuri di suatu pulau tertentu, dalam rangka *sadd al-zharî'ah* (menutup peluang) bagi pencuri dari kemungkinan mencuri lagi, sembari terus-menerus memberikan edukasi dan penyadaran diri, agar pencuri tersebut tidak mengulangi perbuatannya lagi.

Dalam rangka menjaga harta (*hifz al-mal*) seorang pencuri —dengan syarat-syarat tertentu dapat 'dipotong' tangannya atau dipenjarakan. Namun kemudian, dengan mempertimbangkan dimensi maqashidi yang dinamis, penafsirannya atas ayat tersebut dapat dikembangkan, bukan sekedar bagaimana mengeksekusi pencuri dengan memotong tangannya atau memenjarakan yang bersangkutan agar ia jera, melainkan harus ada upaya-upaya kreatif untuk menciptakan kemakmuran dan keadilan, sehingga tidak terjadi lagi tindakan pencurian. Jadi, maqashid *hifzhul mâl* dalam hal ini bukan hanya bersifat protektif, melainkan

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

juga produktif dan developmental.[58]Pemerintah harus mampu menciptakan lapangan pekerjaan dan sistem pengawasan ketat, yang mampu menggaransi jaminan ekonomi rakyatnya, sehingga mereka tidak tergoda lagi untuk mencuri. Pandangan ini jelas lebih mencerminkan nuansa tafsir maqashidi. Penulis sepakat dengan pernyataan Busthami Said dalam kitabnya, Mafhum Tajdi al-Din, yang menyatakan bahwa: *al-manshuhah laysat maqshudah bi'ayaniha, harfiyyan bal bighâyatiha*[59]. (Apa yang dinyatakan dalam teks (terkait dengan hukuman pidana), bukanlah yang dimaksud secara tekstual, tetapi yang dimaksud adalah justru tujuan di balik bunyi teksnya).

Lebih lanjut, secara metodologi untuk mengaplikasikan Tafsir Maqashidi tidak harus meninggalkan langkah-langkah metodis serta pendekatan yang sudah dirancang oleh para ahli tafsir. Misalnya, pertimbangan konteks *asbâb al-nuzûl*, konteks munasabah, analisis *amm* dan *khash*, *mutlaq-muqayyad*, serta analisis semantis, dengan tetap menjaga fitur-fitur lingustik yang ada dalam al-Qur'an. Misalnya, jika dalam al-Qur'an fitur lingustiknya tegas menyebut haram, maka kita tidak boleh dengan dalih menggunakan *Tafsir Maqashidi* untuk merubah ketentuan tersebut menjadi halal. Contoh, dalam al-Qur'an secara tegas disebutkan hukum makan daging babi adalah haram (Q.S al-Baqarah: 173, al-Maidah: 3 dan al-Nahl; 115). Maka tidak boleh bagi seorang penafsir merubah ketentuan tersebut lalu menjadi halal, dengan alasan misalnya menduga-duga

[58]Jasser Audah, *Membumikan Hukuam Islam*....hlm 56-59. Lihat Abdul Majid al-Najjar, *Maqashid al-Syari'ah bi Ab'âd Jadidah* (Beirut: Dar al-Gharb, 2008).

[59]Busthami Muhammad Sa'id, *Mafhum Tajdid al-Din* (Kuwait Dar al-Da'wah, 1984), hlm. 174

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

bahwa maksud dari larangan memakan daging babi itu karena untuk menjaga punahnya populasi babi. Lalu ketika budidaya peternakan babi telah mampu menggaransi terpeliharanya populasi babi dari kepunahan, maka memamakan daging babi itu menjadi halal. Kesimpulan tersebut dinilai bertentangan dengan prinsip menjaga fitur linguistik.

Logika tersebut tidak bisa dibenarkan dalam tafsir maqashdi, karena mengabaikan fitur linguistik yang ada dalam ayat tersebut. Lagi pula, menyatakan bahwa maqashid di balik larangan memakan daging babi adalah untuk menjaga populasi babi merupakan *maqashid wahmiyah* (illusi), sebab tidak didukung data empirik dan indikator fitur linguistik yang ada. Itu sebabnya, sebagian ulama menyebut bahwa kadang ditemukan suatu ketentuan hukum dalam al-Qur'an yang *ghair ma'qûlât al-ma`nâ*, meminjam istilah Imam al-Syathibi. Dalam hal ini, kita cukup mengimani dan melaksanakannnya, sambil mencari hikmah di balik ketentuan itu. Boleh jadi suatu saat ada temuan ilmiah yang mampu mengungkap rahasia ilahi tersebut. Mestinya, tafsir maqashidi, justru akan berusaha menjelaskan apa kira-kira maqashid (maksud dan rahasia) dibalik larangan memakan daging babi tersebut. Misalnya, untuk melindungi populasi binatang tersebut dari kepunahan, menjaga dari kemungkinan terkena cacing pita dan lain sebagainya.

Berikut ini penulis mencoba menkonstruksi beberapa prinsip metodologi yang harus diperhatikan dalam Tafsir Maqashidi, antara lain:

1. Memahami *Maqâshid al-Qur'an*, meliputi nilai-nilai kemaslahatan pribadi (*ishlâh al-fard)*, kemasalahatan

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

sosial-lokal (*ishlâh al-mujtamâ'*) dan kemaslahatan universal-global (*ishlâh al- `âlam*).

2. Memahami prinsip Maqashid al-Syariah, yaitu merealisasikan kemaslahatan (*jalb al-mashâlih wa dar` al mafâsid*), yang dibingkai dalam *ushûl al-khamsah* (*hifdz al-din, al-nafs, al-`aql, al-nasl, al-mal*) ditambah dengan dua point lagi, yaitu *hifdz al-daulah* (bela negara-tanah air) dan *hifzh al-bi'ah* (merawat lingkungan).
3. Mengembangkan dimensi maqashid *min haits al-`adam* (protective) dan *min haits al-wujûd* (produktive)
4. Mengumpulkan ayat-ayat yang setema untuk menemukan maqâshid (kulliyah dan juziyyah).
5. Mempertimbangkan konteks ayat, baik internal maupun eksternal, makro maupun mikro, konteks masa lalu (*qadîm*) dan masa sekarang (*jadîd*)
6. Memehami teori teori dasar Ulumul Qur'an dan Qawa`id Tafsir dengan segala kompleksitas teorinya.
7. Mempertimbangkan aspek dan fitur linguistik bahasa Arab (melalui pendekatan nahwu-sharaf, balaghah, semantik, semiotik, pragmatik, dan bahkan 'hermeneutik').
8. Membedakan antara dimensi *wasîlah* (sarana) dan *ghâyah* (tujuan), *ushûl* (pokok) dan *furû`* (cabang), *al-tsawâbit* dan *al-mutaghayyirât,*
9. Menginterkoneksikan hasil penafsiran dengan teori-teori ilmu sosial-humaniora dan sains, sehingga kesimpulan produk tafsirnya lebih komprehensif dan mencerminkan paradigma intregatif-interkonektif (baca: *manhaj al-takâmul wal izdiwâj*).

10. Selalu terbuka terhadap kritik dan tidak mengklaim bahwa temuan penafsirannya sebagai sebagai satu-satunya kebenaran.

Ketiga, Tafsir Maqashidi *as product* (sebagai produk penafsiran). Tafsir maqashidi sebagai produk penafsiran berarti sebuah produk tafsir yang mencoba memfokuskan pada pembahasan tentang maqashid dari setiap ayat al-Quran yang ditafsirkan. Hirarkhi Tafsir Maqashidi level ketiga ini ini diterapkan bukan saja pada ayat-ayat hukum, tetapi juga ayat-ayat kisah, ayat teologis, ayat amtsal, ayat sosial-politik. Sayangnya, para ulama umumnya, ketika menerapkan teori maqashidi lebih banyak pada ayat ayat hukum. Padahal, teori maqashid juga bisa diterapkan pada ayat-ayat selain ayat hukum. Misalnya, pada ayat tentang kisah Adam, yang mengandung secara umum mengandung maqashidi kesetaraan gender (*al-musâwah bayn al-jinsain*). Berikut ini contoh penjelasan sedarhan penulis dalam memahami maqashid kisah Adam

Umumnya tafsir-tafsir lama, seperti al-Thabari, al-Qurthubi, Ibn Kathir Jalalain, -untuk hanya menyebut beberapa kitab tafsir saja-- cenderung mengambarkan kisah Adam sebagai argumentasi superioritas laki-laki katimbang perempuan. Sisi lain, *the legend of fall* (legenda kejatuhan Adam), sering dijadikan justifikasi untuk menyudutkan kaum perempuan, karena konon yang menggoda Adam untuk makan buah 'khuldi' di surga adalah Hawa, yang *notabene* perempuan. Perempuan lalu diposisikan sebagai *mamba' al-fitnah* (sumber fitnah) dalam kehidupan. Sebuah *sterio type* yang sangat tidak Qur'ani. Namun, tidak demikian halnya dengan tafsir

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

maqashidi ini yang justru ingin menegaskan argumentasi kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan dalam kisah Adam. Tulisan ini akan memberikan *counter* atas klaim di atas di mana penulis akan mengelaborasi kisah Adam tersebut dalam elemen-elemen kesetaraan sebagai berikut:

1. Kesetaraan dalam Asal-usul Penciptaan

Literatur kitab-kitab tafsir lama umumnya memahami bahwa manusia pertama adalah Adam yang berjenis kelamin laki-laki. Adam adalah manusia pertama, yang ini berarti bahwa perempuan (baca: Hawa) sebagai pasangan Adam adalah perempuan yang secara ontologis hanya sebagai *second class*. Argumentasi yang sering digunakan adalah bahwa penciptaan manusia itu dari *nafs wa<u>h</u>idah* (Q.S al-Nisâ' [3]:4) yang frasa tersebut ditafsirkan sebagai Adam. Sumber penafsiran ini adalah hadis Nabi riwayat al-Bukhari dan Muslim yang menyatakan bahwa *nafs wa<u>h</u>idah* adalah Adam. Penulis tidak menolak kesahihan hadis tersebut. Namun secara *sociology of konwledge* jelas bahwa tafsir seperti ini mencerminkan 'bias patriarkhi', sebab konteks Arab waktu itu memang lebih mencerminkan dominasi kaum patriakhi, dan umumnya para penafsir adalah kaum laki-laki, sehingga sadar atau tanpa sadar, mereka memilih penafsiran yang cenderung mengunggulkan kepentingan kaum laki-laki.

Pertanyaannya, mengapa pilihan makna *nafs wa<u>h</u>idah* jatuh pada pengertian Adam yang berjenis kelamin laki-laki? Padahal dalam teks al-Qur'an redaksi teksnya justru netral gender, sebab Allah Swt menyebutkan: "*ya ayyuha al-nâs ittaqû rabbakum*

al-ladzi khalaqakum min nafs wâhidah. Artinya, *wahai manusia bertkawalah kalian kepada Tuhan kalian yang telah menciptakan kalian dari nafs wahidah*. (Q.S. al-Nisâ [4]:1) Penyebutan kata *nâs* (manusia) jelas mencerminkan kesetaraan, sebab manusia itu mencakup jenis kaum lelaki dan perempuan. Semuanya diciptakan dari *nafs wâḥidah* (sumber yang sama atau jiwa yang satu). Bahkan secara linguistik Arab, kata *nafs* sebenarnya justru menunjukkan bentuk *mu'annas* (perempuan), yang dapat terlihat dari sifatnya, yaitu kata *wâḥidah* (yang satu), di situ terapat *tâ' marbuthah* yang menunjukkan jenis perempuan.

Dengan demikian, frasa *nafs wâhidah* (jiwa yang satu atau sumber yang satu) justru menunjukkan bahwa lelaki dan perempuan secara ontologis adalah sama dan secara eksistensial juga setara. Di situ, sebenarnya ada dimensi yang tak terkatakan (*al-maskût `anhu*) di balik frasa tersebut, yaitu bahwa memperlakukan kaum perempuan secara tidak setara, dapat dinilai bertentangan dengan cetak biru (*blue print*) Tuhan telah menciptakan manusia (laki-laki dan perempuan) secara setara. Frasa *nafs wahidah* juga dapat berarti bahwa keduanya, (laki-laki dan perempuan) baru akan sempurna eksistensinya manakala keduanya mau menyatu, saling tolong-menolong dalam mengemban misi kekhalifahan di muka bumi ini. Itu sebabnya, dalam filsafat Jawa suami atau istri disebut dengan istilah *garwo* yang berarti *sigaring nyowo* (parohan jiwa), sehingga mengabaikan salah satunya akan menyebabkan kehilangan separoh eksistensinya. Oleh sebab itu, dalam konteks kehidupan ini laki-laki dan perempuan bukan hanya *co-existence*, tetapi juga *pro-existence*.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

2. Kesetaraan dalam Aspek Spiritual

Kesetaraan spiritual laki-laki dan perempuan di hadapan Tuhan akan mendorong semangat pengabdian kepada-Nya secara optimal. Salah satu aspek kesetaraan spiritual dalam kisah Adam adalah bahwa keduanya (Adam dan Hawa) sama mendapat mandat dari Tuhan untuk tinggal di surga dan keduanya sama-sama tidak boleh melanggar larangan Tuhan, yaitu tidak mendekati pohon terlarang. (Q.S. al-Baqarah [2]:30). Perintah dan larangan tersebut, memberi isyarat bahwa kaum laki-laki dan perempuan secara eksistensial adalah sama dan setara dalam menjalankan perintah dan menjauhi larangan. Dengan demikian, aspek yang tak terucapkan di balik ayat tersebut adalah seolah Tuhan ingin berkata, "Wahai kalian, Adam dan Hawa (laki-laki dan perempuan), kalian itu setara di hadapan Aku dalam menjalankan perintah dan laranganKu". Maka, kalian jangan merasa bahwa seolah jenis kelamin secara biologis membuat kalian lebih mulia. Ketahuilah, bahwa yang membuat kalian dipandang mulia di hadapanKu adalah aspek ketakwaan kalian, yakni ketaatan kalian dalam menjalankan perintahKu dan menjauhi laranganKu" (Perhatikan Q.S al-Hujurat [49]: 13). Tafsir seperti ini perlu dikemukakan, agar tidak ada lagi pandangan yang merendahkan kaum perempuan.

3. Kesetaraan dalam Tanggungjawab

Kesetaraan gender juga tampak dalam kisah Adam dan Hawa dalam bertanggung jawab atas perbuatan keduanya, karena keduanya sama-sama melakukan pelanggaran. Keduanya lalu disuruh keluar dari surga dengan segala konskuensinya. (QS al-

Baqarah [2]:38). Hal ini menunjukkan bahwa keduanya (Adam dan Hawa) setara secara eksistensial yang harus bertanggung jawab atas perbuatan mereka masing-masing. Jika keduanya tidak setara, tentunya keduanya tidak akan sama-sama disuruh bertanggung jawab dengan menanggung sanksi hukuman yang sama, yaitu sama-sama keluar dan turun dari surga.

Dalam narasi kisah berikutnya, bahwa keduanya sama-sama merasa menyesal bertaubat, sebagaimana terlihat dalam doa yang dipanjatkan Adam, dengan mengatakan "*Rabbanâ zhalamnâ anfusanâ wa illam taghfirlanâ wa tarḥamnâ lanakûnannâ minal khâsirîn"*. (Q.S.al-A`râf [7]:23) (Wahai Tuhan kami, kami telah berlaku aniaya, seandainya Engkau tidak mengampuni kami, niscaya kami akan termasuk orang-orang yang merugi). Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa eksistensi laki-laki dan perempuan dalam hal tanggung jawab adalah setara. Masing-masing akan bertanggungjwab di hadapan Tuhan. Adalah tidak qur'ani, ungkapan yang popular dalam masyarakat *wong wadon iku neroko katut, suwargo nunut* (perempuan itu masuk neraka karena ikut suami dan masuk surga juga hanya numpang suami). Kita bisa berkata, bahwa laki-laki dan perempuan dapat masuk surga atas rahmat Tuhan, karena amal kesalehan mereka. Keduanya dapat masuk neraka, juga karena tanggung jawab atas perbuatan maksiat mereka masing-masing. *Wa Allâhu a'lam bi al- shawâb.*

F. Pergeseran Maqashid: Dari Teosentris ke Antroposentris.

Diperlukan perjuangan untuk membela nilai-nilai humanisme (*al-qiyam al-insâniyah*) dalam konteks keislaman.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Sebab Islam adalah agama *rahmatan lil alamin* (Q.S.al-Anbiyâ': 107). Itu artinya Islam sangat peduli pada isu persoalan kemanusian (baca: 'humanisme'). Muhammad Arkoun dalam bukunya *Ma'ârik min Ajli al-Ansanah fi al-Siyaqât al-Islamiyyah* mengkritik fenomena kekerasan atas nama agama (Tuhan) dan mengajak pentingnya meneguhkan kembali humanisme Islam di era kontemporer dewasa ini. Beliau mengatakan. "*arjû an takûna hazhihi al-da'wah ilâ ihyâ' al-ansanah fi jami` al-siyaqât al-Islamiyya fil mu'âshirah..".* Sebab selama ini Islam telah 'dibajak' oleh sebagian oknum yang mengatasnamakan Tuhan, untuk mengalirkan darah dan melakukan kekerasan, dengan mengabaikan nilai-nilai humanisme.[60]

Maka, hemat penulis secara paradigmatik, teori *Tafsir Maqashid* ini perlu dikembangkan agar memiliki signifikansi yang lebih konkret dalam merespon dinamika kehidupan sosial-keagamaan masyarakat kontemporer. Hal bisa dimulai dari pertanyaan kritis, misalnya sebenarnya *maqâshid* (terwujudnya *mashlahah* dan terhindar *mafsadah*) yang ada di balik kandungan al-Qur'an itu untuk siapa? Untuk Tuhan atau untuk manusia (*mukallaf*)? Jika kita berkata, bahwa *maqashid* ini untuk Tuhan, maka akan berimplikasi pada pandangan yang sangat teosentris-metafisis. Eksistensi tafsir maqashid seolah hanya berkutat pada upaya 'membela Tuhan' dalam pengertian yang sempit, tapi lupa membela manusia dan hak-haknya. Padahal, HAM ini merupakan sesuatu yang alamiah dalam referensi Islam.[61]

[60]Muhammad Arkoun, *Ma'ârik min ajli Ansanah fi al-Siyaqat al-Islamiyyah*, terj. Hasyim Shalih (Beirut : Dar al-Saqi, 2001), hlm.15- 19.

[61]Abid al-Jabiri, *al-Dimoqrathiyah wa Huqûq al-Insân* Cet II (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahbiyah al-Arabiyah, 1997), hlm. 154-159

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Islam sangat konsern terhadap isu HAM, maka tidak boleh ada pelanggaran HAM yang mengatasnamakan agama. Kasus hukuman mati terhadap orang murtad, patut ditinjau ulang, meski secara historis Abu Bakar pernah mengeksekusi dan memerangi orang murtad. Sebab tidak ada satu ayat al-Qur'an yang menjelaskan hukuman untuk orang murtad adalah dibunuh atau bersifat fisik. Hukuman untuk orang murtad bersifat moral dan eskatologis, yaitu mendapat laknat Allah Swt dan tidak diterima amalnya di akhirat. (Q.S. al-Baqarah [2]: 217, dan al-Imran [3]: 86-87)). Itu sebabnya, hukuman bunuh untuk orang murtad, dapat dinilai tidak sejalan dengan *maqashid al-syariah* yakni menjaga (HAM, menjaga kebebasan berkeyakinan, dan menjaga nyawa). Dalam literatur fikih, disebutkan bahwa orang murtad dihukum bunuh, tapi sebenarnya bukan kerena kemurtadannya, melainkan karena keluar dari Islam, tidak mau membayar zakat (alias tidak konstituisonal) dan mengancam disintegrasi bangsa saat itu, yang hal itu tentu sangat berbahaya bagi keamanan dan kedaulatan negara. Di sinilah *hifdz daulah* menemukan relevansinya[62].

Dari pergeseran paradigma ini maka muncul pertanyaan, bagaimana ketika terjadi pertentangan antara kepentingan menjaga agama dengan menjaga jiwa manusia, mana yang lebih didahulukan? (*idzâ ta`âradla bayn hifzh al-dîn wa hifdz al-nafs, ayyuhuma nuqaddim*?) Maqashid yang antroposentris akan menjawab bahwa menjaga jiwa manusia akan lebih diutamakan, katimbang menjaga agama. Sebagai implikasinya, paradigma

[62]Bandingkan dengan Muhammad Abid al-Jâbiri, *al-Dimoqrathiyah wa Huquq al-Insan*, hlm 176-177

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

antroposentris akan mendudukan konsep *hifzh al-nafs* lebih tinggi katimbang *hifzh al-din* dalam struktur konsep *dlaruriyat al-khams*. Sebaliknya, paradigma maqashidi teosentris akan memposisikan *hifdz al-din* lebih tinggi katimbang *hifdz al-nafs* sebagaimana umumnya dalam teori ushul fiqh. Hemat penulis, paradigma maqashid antroposentris akan lebih dinamis, humanis dan historis, sebab lebih akomodatif dan responsif terhadap tuntutan perkembangan budaya dan peradaban manusia.

Paradigma maqashidi antroposentris bisa menjadi basis kritis untuk merespon fenomena sebagian orang yang begitu semangat untuk melakukan penggrebekan warung-warung makan dan restoran di siang bulan Ramadhan. Kelompok tersebut beralasan demi menghormati kemuliaan bulan Ramadlan dan untuk membela agama (baca: Tuhan). Padahal tidak ada teks yang tegas melarang hal itu. Tidak ada hadis yang menyatakan misalnya, *idzâ ja'a ramadlân fa'aghliqû al-matha`im wal maqâhi*. Kalaupun ada, maka penulis pastikan bahwa hadisnya itu palsu. Perda syari'ah yang melarang membuka restoran atau warung makan di siang bulan Ramadhan, masih bisa diskusikan ulang, apakah itu penting atau tidak, apakah itu melanggar HAM atau tidak. Bukankan ketika, siang Bulan Ramadlan juga tidak semuanya, orang berpuasa, mengingat ada yang sedang menstruasi, hamil, menyusui, ada non muslim yang tak puasa, ada yang sedang musafir yang juga boleh untuk tidak puasa? Di sinilah tafsir maqashid yang bersifat antroposentris penting menjadi alternatif. Artinya, bahwa kepentingan kemashlahatan manusia, terkait dengan *hifzh nafs* (menjaga jiwa) dan *hifzhul* mâl (menjaga harta secara produktif), bisa lebih diutamakan

katimbang menutup warung dengan alasan "menjaga agama" karena untuk menghormati bulan puasa.

Bisa dibayangan, jika ia harus menutup warungnya, hanya karena bulan Ramadhan, lalu bagaimana dengan penghasilan pemilik warung tersebut yang hanya bisa mengandalkan penghasilan dari jual makanan. Bagaimana dengan nasib anak-anak dan keluarga yang juga tergantung pada buka warung tersebut? Dalam hal ini perlu dimunculkan kaedah baru *idzâ ta'âradla bain hifzu al-din wa hifdz al-nafz quddimat hifz al-nafs*. Penulis, mengusulkan jalan moderasi, bahwa siang Bulan Ramadlan tetap boleh buka warung, tetapi gording jendela ditutup atau pintu warung dibuka separo, sehingga tetap menghormati mereka yang sedang berpuasa.

Demikian halnya dengan fenomena haji-umroh berulang-ulang dengan alasan meningkatkan spiritualitas-religiusitas, tapi lalu tidak peduli pada persoalan sosial dan kemiskinan kultural-struktural di masyarakat. Sudah barang tentu kritik ini tidak enak didengar oleh pihak biro travel umrah dan haji, yang memang paradigma travel salah satu motifnya adalah bagaimana bisa meraih *ghanimah* (keuntungan ekonomi) sebanyak mungkin. Contoh lain, kritik terhadap kampanye poligami oleh sebagian dengan alasan membela sunnah Nabi, tapi mengabaikan dimensi konteks ayat poligami[63] dan maqashid sunnah Nabi yang sangat gigih membela kemanusiaan, yakni hak-hak anak yatim dan para janda. Mereka lupa, bahwa dulu Nabi Saw melakukan poligami dalam rangka solusi sosial (*li i`âlatil arâmil wal*

[63]Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an" dalam *Inquiry* Vol 3, No 5, tahun 1986.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

aitâm), sementara sebagian orang boleh jadi berpoligami lebih berorientasi 'wisata seksual' dibungkus dengan topeng agama. Jangan–jangan mereka juga lupa bahwa salah satu maqashid poligami Nabi Saw adalah untuk rekonsiliasi antara suku-suku yang konflik.[64] Sementara, data menunjukkan bahwa praktik poligami seringkali justru menjadi pemicu dan pemacu konflik, setidaknya konflik antara istri tua dengan istri muda. Bahkan banyak terjadi kasus di mana suami mati, karena diracun, gara-gara cemburu dengan istri muda.[65]

Demikian halnya kebijakan pimpinan yang terlalu sibuk pada urusan perbaikan fisik dan infrastruktur, tapi lupa pada pembangunan karakter dan peningkatan sumberdaya manusia (SDM) pada lembaga atau institusi pendidikan tentu perlu mendapat catatan. Sibuk mengecat bangunan, tapi lupa meningkatkan dana riset bagi para peneliti untuk mengembangkan sains dan teknologi misalnya. Sibuk dengan urusan keharusan memakai cadar—sebab memang dalam hal ini terjadi ikhtilaf di kalangan ulama--, lalu mengantar pada gaya hidup yang eksklusif dan tidak inklusif, sehingga mengabaikan kepentingan keamanan dan kenyamanan sosial. Ini adalah contoh-contoh kecil yang bisa kita jadikan kritik bahwa teori tafsir maqashidi dapat menjadi basis epistemologi untuk menjadi kritik terhadap pemangku kebijakan dan perilaku sosial masyarakat. Kasus mahasiswa Fakultas Dakwah yang eininggal di Selopamioro Bantul, saat menjadi imam sholat, tercebur di sumur karena Mushalla roboh. Konon para jama'ah memilih

[64]Lihat Ali al-Shabuni, *Rawâ'i al-Bayân: Tafsir Ayat al-Ahkam,* (Beirut: Dar al-Fikr, tth).

[65]Data kekerasan poligami

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

melanjutkan shalatnya dan tidak segera menolong imam yang tercebur sumur tua. Ini adalah contoh nyata, bahwa kadang orang merasa menjaga agama, tapi tidak menjaga jiwa manusia.

G. Penutup

Tafsir Maqashidi cukup argumentatif sebagai basis peneguhan dan pengembangan Islam wasathiyah, Islam yang toleran, inklusif dan humanis (baca: *rahmatan lil `alamin*). Sebab, 1) secara ontologis tafsir maqashidi dapat menjadi filsafat tafsir (*falsafah al-tafsir* /as philosophy) yang setidaknya memiliki dua fungsi, **Pertama**, sebagai spirit (ruh) spirit pengembangan tafsir yang responsif dan solutif sesuai tuntutan perkembangan zaman. **Kedua**, sebagai kritik terhadap kejumudan (stagnasi) produk tafsir yang tidak sejalan dengan tuntutan kemaslahatan maqashid zaman. 2) Secara epistemologis, tafsir maqashidi adalah sikap *wasathiyah* (moderasi) antara model berfikir literalis-skriptualis yang cenderung *ya'budûna al-nushush* (menyembah teks), yang bisa mengarah pada ekstremisme beragama dan model berfikir substansialis-liberalis yang cenderung *yu`aththilûna al-nushush* (mengabaikan teks atau desakralisasi teks) yang bisa mengarah kepada de-syariati agama secara liberal.

Tafsir Maqashidi berada di tengah-tengah keduanya, disatu sisi tetap menghargai teks (*yahtarim al-nushush*), namun tidak menyembah (lâ *ya'bud al-nusuhsud*), melainkan memahami *maqâshid al-nushush wa hikamiha* (maksud-tujuan teks serta hikmah-hikmahnya). Tafsir Maqashidi tetap menjaga wilayah-wilayah yang bersifat sakral, *constant* (*al-tsawâbit*) dalam soal ibadah mahdlah, hirarkhi nilai *obligatory* —seperti soal shalat,

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

puasa dan ritual haji—, dengan tetap memahami *asrar* (rahasia) dan hikmahnya, namun di sisi lain, Tafsir Maqashidi juga kreatif-inovatif dalam mengembangkan wilayah keagamaan yang bersifat profan, berubah (*mutaghayyirât),* terkait dengan isu-isu sosial-politik-kemanusian yang dihadapi masyarakat modern dewasa ini, dengan tetap berpegang pada kaedah umum maqashid, yaitu *jalb al-mashâlih wa dar` al-mafâsid* dengan segala turunan kaedah-kaedah yang bersifat juz'iyyah. Tafsir Maqashidi akan mempertimbangkan dan membedakan mana wilayah aspek *ghâyah* (tujuan) dan mana aspek *wasîlah* (sarana), mana yang bersifat *ushûl* (pokok) dan mana yang bersifat *furû'* (cabang), mana yang *ta`abbudi* (rausan *dlamîr*, hati, rasa meta rasional) dan mana yang *ta'aquli* (rausan fikr/ pikir, rasional), teologis sekaligus humanistik.

Dengan begitu, secara aksiologis diharapkan sikap keberagamaan (*al-tadayyun, religiousity*) yang berbasis pada paradigma tafsir maqashid juga akan mengalami pergeseran, *min al-tadayyun al-tatharrufi, ila al-wasathi* (dari keberagamaan ekstrem menuju moderasi), *minal in-ghilâq ila al-infitâh* (dari ekslusif menunju inklusif), *min alla tasamuh ilâ al-tasamuh* (dari intoleran menuju toleran), *minal furqah ilâ wihdah*, (dari disintegrasi menuju integrasi), *minal ikhltilâf ila i'tilâf* (dari konflik/disharmoni menuju harmoni), sehingga maqashid yang dicita-citakan agama sebagai rahmah bagi manusia, bukan hanya ada pada level idealis-metafisis, tetapi nyata menyejarah historis-realistis. *Wa allahu a`lam bis shawab.*

PP LSQ ar-Rohmah Botokenceng Banguntapan

Yogyakarta, 13 Desember 2019

Abdul Mustaqim

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Sebelum menutup pidato ini, ijinkan dalam kessempatan ini, saya untuk mengucapkan terimakasih yang sedalam-dalamnya kepada, Bapak Rektor UIN Sunan Kalijaga, Prof. Drs. KH Yudian Wahyudi, Ph.D M.A yang selalu memberi inspirasi dan motivasi, agar bisa segera professor, sebab menurut beliau jika dosen belum professor masih dinggap "munkar" alis belum "makruf". Jangan kamu "kafir administratif, ya". Demikian pesan beliau yang selalu terngiang di telinga saya. Maaf tidak bermaksud menyinggung siapapun. Akan tapi, ini saya maknai positif. Beliau jugalah yang memberi kesempatan pada saya untuk ikut program professorisasi. *Jazakumumullah khaira.*

Selanjutnya, kepada Bapak Prof. Dr H.M Amin Abdullah dan Prof. Dr, H. Machasin MA, (saya menyebutnya *syaikhani* di UIN SUKA) yang menjadi gurunda, sejak S1, S2, dan S3. Beliau-beliau itulah yang juga menjadi promotor saya sewaktu saya menulis disertasi. Agak berat memang mengikuti saran-saran dan idealisme dalam bimbingan beliau. Tapi berkat kesabaran dan toleransi beliau berdua, toh akhirnya saya di tandatangani. Terimakasih Prof Amin Abdullah dan Prof. Machasin

Semua guru-guru saya, baik yang masih sugeng (hidup) maupun yang sudah wafat /al-marhum. Diantara mereka, para Kiai di PP Krapyak Yk, yaitu KH Ali Maksum, KH Zaini Munawwir, KH Zainal Abidin Munawwir, KH Warson Munawwir, KH Dalhar Munawwir, KH Muhammad Hasbullah, KH Humam Bajuri, KH Abdullah Umar. Tak terkecuali guru/ dosen saya di UIN SUKA yang juga sudah almarhum, Dra. Hj. Khodijah Nasution, Prof. H. Burhanuddin Daya, Drs. H.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Kusmin Busyairi, Drs. H. Ahmadi, MBA dll. Mereka sudah almarhum semoga Allah Swt senantiasa melimpahkan rahmat dan maghfirahNya kepada mereka. Amin

Guru guru saya, di PP Krapyak ,yaitu bapak K.H Drs. Asyhari Abta, MPd.I KH Drs. Henri Sutopo, Prof. Dr. KH Hamam Hadi, KH Drs. Muhtarom Busyro, DR. KH Muhtarom Ahmad, Dr. KH Habib Syakur, MA,. Demikian juga Dosen-dosen saya di UIN Sunan Kalijaga, Prof. Dr. Siswanto Masruri Prof. Prof H. Fauzan Naif, Dr. H.Muhammad, DR. Mahfudz Masduki, Dr. Saifan Nur, Drs. Basir Solusi, Dr. Sekar Aryani, MA. Dr. Fatima, MA, Drs.Muzairi MA, *Jazakumullah khairan katsirâ*.

Tentu tidak lupa juga buat Ayah dan Ibu Saya, KH Muhammad Bardan dan Hj. Suwarti, (keduanya telah al-mahrum/ah), demikian juga ayahnda al-marhum KH, Yasin Zakki (Bapak Mertua). Mereka dulu selalu mengiringi doa untuk saya dalam setiap langkah dan cita-cita. Saya membayangkan, seandainya mereka masih hidup (sugeng), tentu mereka akan sangat bahagia, menyaksikan momen ini. *Allahummaghfirlahum warhamhum wa fihim wa'fu anhum.*

Terimakasih yang sedalam-dalamnya juga untuk Ibu mertua (Hj. Rina Ismi Karina) yang saat ini hadir bersama keluaga saya, kakak Dr. Fadzilah M.Fil, Mas.Joko, MBA, Mas Hidayat, S.Ag, dan adik saya (Siti Athohiriyah,Sag –DR Rofiq Norhadi), serta para keponakan). Yang juga sangat spesial istri saya tercinta, *my beloved*, *Insya Allah* satu-satu adinda Jujuk Najibah Ardianingsih, S.Psi. tak terduaka dik. *I love you so much*. Dialah yang senantianya menemaniku dalam sedih dan gembira, suka dan duka, gelap dan terang, cinta dan cemburu.

Dia yang selalu mengingatkan saya, *mas* atau *abi* bigitu dia menyebut saya, jangan kesel kesel, jaga kesehatan, jangan 'kenceng-kenceng' mbok *ojo ngâgas-ngegas* dsb – saat saat saya sedang serius menulis atau membaca buku. Boleh jadi benar kata orang, "Dibalik "kesuksesan" suami/lelaki pasti ada perempuan "hebat". Tapi konon itu teori sudah basi *(expired theory)*. Maaf sedekedar humor *just kidding* teori barunya, berkata begini" Di balik kesuksesan lelaki banyak mantan yang kecewa".

Terimakasih juga kepada lima anak-anakku semua, yang saya cintai dan saya banggakan, yaitu Muhammad Zafir Hikam, Muhammad Baston Abqori, Athiya Hilwa (almarhumah), Nabil Hammada dan Ahmad Akyas Athoillah. Maafkan jika Abimu selama ini banyak merampok hak-hakmu, untuk memperoleh perhatian dan kasih sayang. Semoga kalian bisa memahaminya dan semoga kelak kalian menjadi generasi yang pinter dan berkarakter, hebat dan bermartabat. Amin ya rabb.

Semua kolega-kolega saya seperti Dr. Phil Sahiron, Prof. Almakin, Pak Drs. M Mansur, Pak Drs. Indal Abror, Drs. H.M Yusuf, Dr. Ahmad Baidowi, Dr. Alfatih Suryadilaga, Dr. Afdawaiza, Dr. Inayah Rahmaniah, Dr. Saifuddin, dll, Tidak lupa Pak Habib Kamil, MA dan Mas Bambang, Bu Sarjillah yang sangat kooperatif ketika pengajuan guru besar ini. Hadirin danhadirat yang tidak bisa disebut satu persatu. Para santri LSQ, ananda Afifurrahman, Dluha Luthfillah, Wlidan, Danang, Ahnaf, Fikru Jayyid, Razi dll, saya hanya bisa berterimakasih yang sedalam-dalamnya, atas support dan doanya. Jazakumullah khairal jaza'. Mohon Maag atas segala kekurangan dan khilaf.

Wassalamualaikum Wr.Wb

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Daftar Pustaka

Abdul Karim Hamidi, *al-Madkhal ilâ Maqâshid al-Qur'ân,* Beirut: Maktabah al-Rusyd, 2007

Abdul Karim Sorous, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* , Terj. Abdul Ali Bandung: Mizan, 2000

Abdul Majid al-Najjar, *Maqashid al-Syari'ah bi Ab'âd Jadidah* (Beirut: Dar al-Gharb, 2008

Abdul Mustaqim, *Epistemology Tafsir Kontemporer* Yogyakarta: LKiS, 2008

_____ "De-Radicalization in Qur`anic Exegesis (Re-Interpretation Of "Violence Verses" Toward Peaceful Islam)" dalam International Conference ICQHS UIN Jakarta https://www.atlantis-press.com/proceedings/icqhs-17/25890942.

_____, "Kiai Sholeh Darat's Contribution to Establishing *Wasathiya* Islam in Nusantara", dipresentasikan di International Conference di Radboud University Nijmegen Netherlands tanggal 19 Juni 2019.

_____, *Epistemology Tafsir Kontemporer* Yogyakarta: LKiS, 2008

_____, *Ilmu Ma'anil Hadis (*Yogyakarta: Idea Press, 2016).

_____, *Paradigma Tafsir Feminis* Yogyakarta: Logung Pustaka, 2010

Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* London and New York: Routledge 2006

Abdurrahman Ibrahim Zaid al-Kailani, *Qawaid al-Maqashid inda al-Syathibi* , Damaskus: Darul: Fikr 2000

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Abid al-Jabiri, *al-Dimoqrathiyah wa Huqûq al-Insân* Cet II (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahbiyah al-Arabiyah, 1997

Abû Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfâ,* Beirut Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1993

Abû Ishâq al-Syathibi, *al-Muwafaqât fi Ushûl al-Syarî`ah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah 2009.

Abû Ishâq al-Syathibi, *al-Muwafaqât fi Ushûl al-Syarî`ah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah 2009

Abul Abbas Syihabuddin al-Qarafi, *al-Furuq: Anwarul Buruq wa Anwa' al-Furuq* Bairut: Alamul Kutub tth

Al- Suyuthi, *al-Itqân fi `Ulûm al-Qur'an* Mesir: al-Haih al-Mishriyah, 1974

Ali al-Shabuni, *Rawâ'i al-Bayân: Tafsir Ayat al-Ahkam,* (Beirut: Dar al-Fikr, tth).

Ali Harb, *al-Nash wal Haqiqah: Naqd al-Nash*, Beirut: al-Markaz al-Arabi, 1995

Al-Raghib al-Asfihani, *al-Mufradât fi Gharib al-Qur'ân* Libanon: Dar al-Marifah, tth

Al-Raisuni, *Maqashid al-Maqashid al-Ghayah al-Ilmiyyah wa `Amaliyyah li Maqâshid al-Syari`ah,* Beirut: al-Syabakah al-`Arabiyah lil Abhats wa Nazhr, 2013

Amin Abdullah, "Paradigma Altrenatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainur Rofiq, *Madzab Jogja: Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2007).

_____, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006). Lihat pula, Amin Abudllah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

"Religion, Science, and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science," dalam Journal *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 2014

_____, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Busthami Muhammad Sa'id, *Mafhum Tajdid al-Din* Kuwait Dar al-Da'wah, 1984

Busthami Muhammad Said, *Mafhum al-Tajdid al-Din* (Kuwait: Dar al-Dawah, 1984.

Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* Oxford: Oneword, 2002Syamsyuddin Muhammad Ibnul Qayyim al-Jauziyyah, *Badâ'i al-Fawâid,* Vol 2, Beirut Dar al-Bayan 1994

Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an" dalam *Inquiry* Vol 3, No 5, tahun 1986.

Fazlur Rahman, dalam Richrad Martin (Ed.) *Approach to Islam in Religious Studies* USA: The University of Arizon Press, 1986

Ghofar Shidiq, "Teori Maqashid al-Sayriah dalam Hukum", Jurnal Sultan Agung Vol XLIV No 118 Juni –Agustus 2009.

Hasan Turabi, "Tajdid Ushul Fiqh" dalam Muhammad Mahdi Syamsyuddin dkk, *Maqashid al-Syariah* Beirut: Dar al-Fikr al-Muashir 2001

Ibn Abi Bakr al-Syahrastâni, *al-Milal wa al-Nihal* Beirut: Dar al-Fikr tth.

Ibn Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr, tth.

Ibnul Qayyim , *I'lam al-Muwaqqi`in*, Juz II .

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Imam al-Turmudzi, *Sunan al-Tirmidzi* "*Bab Ma Jâ'a an lâ Tuqtaha' al Aidy fil Ghazwi"* Juz III, Beirut: Dar al-Gharb al-Islâmi, 1998

Jasseer Audah, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid al-Syariah* terj. Rasidin dan Ali Abdul Mun`im, Bandung: Mizan 2008.

Jasser Auda, *Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law A System Approach* (London: The International of Islamic Thaought 2008

Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (New York: State University of New York Press, 1995

Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* Barcelona: Paperback, 1917

M.Mustofa. al-A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi,* Terj. Solihin dkk, Jakarta: Gema Insani Press, 2005.

Muhammad al-Ghazali, *Kaif Nata'amal mala Qur'an* Mesir : Nhadlah Mishr, 2010

Muhammad Arkoun, *Ma'ârik min ajli Ansanah fi al-Siyaqat al-Islamiyyah*, terj. Hasyim Shalih Beirut : Dar al-Saqi, 2001

Muhammad Biltaji, *Manhaj Umar bin Khathab fi al-Tasyri',* Cairo: Dar al-Salam 2002 Muhammad al-Ghazali, *Kaif na'amal ma'al Qur'ân* Mesir: Nahdlah Mishr, 2010.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Muhammad bin Darrâz, *al-Naba' al-`Azhim.* Muhammad al-Ghazali, *Kaifa Nata'âmal Ma`al Qur'an.*

Muhammad Ibn Muhammad Rafi, *al-Nazhr al-Maqâshidi: Ru'yah Tanzîliyah* (Mesir: Dar al-Salam, 2010

Muhammad Mahdi Syamsuddin dkk, *Maqâshid al-Syariah* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir 2001

Muhammad Mahdi Syamsuddin dkk, *Âfaq Tajdid Maqâshid al-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2002

Muhammad Mahmûd Kâlu, *al-Qira`ah al-Mu'ashirah lil Qur'an fi Dlau' Dlawâbith al-Tafsîr* Syiria : Dar al-Yaman 2009.

Muhammad Nawawi al-Bantani, *Tafsir Marah Labîd,* (ttp: al-Thiba'ah al-Ustmaniyah, 1305 H

Muhammad Shâlih Minajjid , *Bid'ah Iadah fahm al-Nash,* Saudi Arabia: Majmu`ah Zad, 2010

Muhammad Syahrur, *al-Kitab wal Qur'an Qiraah Muashirah*. Lihat pula, Syahrur, *al-Islam: al-Ashlu wa al-Shûrah* London: al-Tsaqafah wa al-Nasyr, 2014

Mushthafa Zaid, *al-Mashalah fi al-Tasyri al-Islâmi wa Najmuddîn al-Thûfi*, (Cairo: Dar al-Fikr al-`Arabi, 1964

Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Cet II Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017

Trygve R. Tholfsen, *Historical Thinking: an Introduction* (New York: Hewven and Row Publisher 1967

Ugy Suharto, "Apakah al-Qur'an Memerlukan Hermeneutik?" Makalah dalam Seminar Nasional tentang Hermeneutika

al-Qur'an di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta 10 April 2003.

Yudian Wahyudi, *Maqashid al-Syari`ah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum dari Harfard ke Sunan Kalijaga* Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2007

Yusuf al-Qaradlawi, *Dirâsah fî Fiqh al-Maqâshidi*

_____,*fi Fiqhil Aulawiyat Dirâsah Jadidah fi Dalu'al-Qur'an wa al-Sunnah* Cairo: al-Maktabah al-Wahbiyah, 1996.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

BIOGRAFI PENULIS

Nama : Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag. M.Ag
No HP/WA : 08156862548
ID Scopus : 57210375069
ID Sinta : 6155030
Alamat Email : taqimlsq@gmail.com atau abdulmustaqim@uin-suka.ac.id

Beliau lahir di Purworejo 04 Desember, 1972, putra KH Moh Bardan dan Hj. Soewarti (*Allahu yarḥamhumâ*). Sejak sekolah di MTs al-Islam Jono ia nyantri *kalong* dengan Kiai Abdullah Umar untuk belajar ilmu Nahwu-Shorof, lalu melanjutkan di PP Krapyak Yogyakarta sejak 1988-1998. Setelah itu ia melanjutkan di jenjang S1 Jurusan Tafsir-Hadis (1991-1996) di IAIN Sunan Kalijaga, kemudian tahun 1997 diterima sebagai dosen dan ditugaskan di Jurusan Tafsir-Hadis Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Setelah itu ia melanjutkan studi di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga tahun 1997-1999 dengan mengambil Jurusan Agama dan Filsafat, kemudian melanjutkan studi lagi di program doktor 2000-2007, mengambil Jurusan Studi Islam, Konsentrasi Tafsir. Aktifitas beliau sehari-hari lebih banyak digunakan untuk mengajar, di UIN Sunan Kalijaga, Pascasarjana UNSIQ Wonosobo, IIQ an-Nur Bantul, Pascasarjana IAIN Tulungagung dan Pascasarjana IAIN Kediri Jawa Timur, menulis buku-buku kajian al-Qur'an dan Tafsir, riset dan pengabdian masyarakat serta ngisi pengajian alias ceramah di beberapa propinsi, antara lain, Jawa Tengah,

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Bali, Papua Kaimana, Kalimantan, Lampung, Batam, Sulawesi dsb. Kemudian, tahun 2012 beliau mendirikan Pesantren LSQ (Lingkar Studi al-Qur'an) ar-Rohmah, dan sekarang beliau tinggal di Jl. Imogiri Timur KM 8, Botokenceng, Wetan Glagah Banguntapan Bantul Yogyakarta.

Pengalaman Menjabat

1. Ketua Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir IIQ an-Nur tahun 2005-2010
2. Sekretaris Prodi Agama dan Filsafat Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga tahun 2008- 2011.
3. Ketua Pusat Studi al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga tahun 2010- 2015.
4. Ketua Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam, tahun 2015-2020.
5. Pengasuh Pesantren Mahasiswa LSQ (Lingkar Studi al-Quran) ar-Rohmah Yogyakarta 2012- sekarang.
6. Ketua Takmir Masjid Rahmatan lil `Alamin PTI Grojogan Tamanan 2008-2019.
7. Wakil Syuriah PCNU Kabupaten Bantul 2014-2019
8. Anggota FKUB Kab.Bantul Yogyakarta 2014- 2019
9. Anggota MUI Wilayah DIY bidang Ekonomi 2015-2019

Pengalaman Keluar Negeri

1. Undangan Atase Agama Kedutaan Saudi Arabia sekaligus Haji dan Umrah ke Arab Saudi, 2005.
2. Short Course on Arabic Language di Arab Academy Al-Azhar Mesir, 2007

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

3. Short Course on University Management di UKM (Universitas Kebangsaan Malaysia), 2008
4. Academic Recharging for Higher Education di Universitas Muhammad Khomis Maroko, 2012
5. Beberapa negara Eropa (Turki, Belanda, Belgia, Prancis) dalam konteks The International Conference Radboud University Nijmegen, Seeking the Midle Path (al-Wasathiyah: Articulation of Moderate Islam, co-organized by Special Branch of NU for the Netherlands, entitled. "The Contribution of KH Shaleh Darat's Thought in Affirming Moderat Islam", on 19 June 2019. http://nubelanda.nl/conference2019/selected-papers/120-conference2019

Seminar Internasional:

1. AICIS (Annual International Conference for Islamic Studies) di Palembang 2008 dengan Presentasi Disertasi terbaik Versi Kemenag RI, Judul artikel: Pergeseran Epistemologi Tafsir: Dari Nalar Mitis hingga Nalar Kritis.
2. AICIS (Annual International Conference for Islamic Studies) di Lombok 2013 dengan Judul artikel: *Mafhûm al-Bi'ah fi Dlau' al-Qur'an al-Karîm: Dirâsah Maudlû'iyyah-Tahlîliyyah*
3. International Conference di Universitas Ahmad Dahlan di Yogyakarta 2013 dengan Judul artikel :The Contribution of Muhammad Syahrur 's Limit Theory and Its Implication to the Qur'anic Exegesis.
4. The International Conference on Costly Tolerance Netherlands-Indonesian Consortium for Moslem Christians

Relations 10-12 March 2015 dengan judul Makalah: "The Criticism of The Abrogation Theory of The Qur`anic verses on Tolerance"

5. International Conference on New Trend of Qur'anic Studies co-hosted by UIN Sunan Kalijaga and IQSA (International Qur'anic Studies Association.) 4-7 Agustus 2015 dengan judul Makalah "Al-Mu`âmalah Ma'a al-Bî'ah Fi Dlau al-Qur'an al-Karim : al-Ittijah al- Jadid fi al-Tafsîr al-Bî'i "
6. International Seminar "Fahm al-Nushus bayn al-Ittijah al-Harfi wal Ittijâh al-Maqashidy" Prodi IAT (Ilmu Al-qur'an dan Tafsir Fak, Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN SUKA 13- Agustus, 2015 dengan judul "al-Tafsir al-Maqashidi: Nazhrah Auntûlujiyyah wa Ebistemulujiyyah"
7. AICIS ke 15 di IAIN Menado tanggal 3-6 September 2015 dengan judul Artikel : De radicalization in Qur'anic Exegesis: Re-interpretation of "Violence Verses" Toward Peaceful Islam.
8. AICIS (Annual International Conference for Islamic Studies) di Jakarta, 22-24 November 2017 dengan Judul artikel, "The Epistemologi of Javanes Exegesis: A Study on Shaleh Darat's Faid al-Rahman".

Seminar Dan Workshop National

Sebagai pemateri (narasumber) di beberapa kegiatan tiga tahun terakhir sebagai berikut:

1. Worshop tentang Penelitian al-Qur'an dan Tafsir di STAI al-Anwar Rembang 2016
2. Seminar National "Millah Ibrahim Sebagai Basis Teologis-

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Epistemologis Kerukunan Beragama", tanggal 2017 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

3. Workshop dan Seminar Penyusunan Kurikulum KKNI IAIN Kudus 2017
4. Workshop Penelitian Living Qur'an di Prodi IAT UIN Semarang 2018
5. Seminar National Hari Santri, Kontribusi Kiai Sholeh Darat dalam Meneguhkan Islam Wasathiyah di Nusantara, PP Krapyak 10-12 Oktober 2018
6. Seminar National dan Milad Prodi IAT Fak Ushuluddin UIN Bandung, "Epistemologi Tafsir Kontemporer" dalam Milad IAT UIN Bandung tanggal 29 Oktober 2018.
7. Seminar National "Pekan National dan Pancasila" UIN Sunan Kalijaga, dengan judul "Jihad Bela Negara dalam Perspektif al-Qur'an", 2 November 2018
8. Seminar National IAIN Bone Sulawesi di hotel The Novena dengan judul "Konstruksi Metodologi Tafsir Maqashidi " tanggal 3-4 November 2018.
9. Workshop dan Praktikum al-Qur'an Pendidikan Kader Mufassir, Prodi IAT Fak. Syariah UNSIQ Wonosobo, tanggal 20 Juli 2019. Judul Makalah: Kaedah-kaedah Tafsir; Teori dan Aplikasi.
10. Ngaji Tafsir "Pemahaman al-Qur'an yang Kontekstual Ikhtiar Menemukan Islam Moderat" di UNISSULA (Universitas Islam Sultan Agung) Semarang, pada Sabtu 7 Desember 2019.
11. Pelatihan Calon Kader Mufassir Surat al-Lukman di Prodi IAT Fakultas Ushuluddin Dakwah dan Adab IAIN

Ponorogo pada tanggal 15-16 November 2019.

12. Kuliah Tamu di IAIN Salatiga dengan judul "Pendekatan Maqashidi dalam Penelitian al-Qur'an dan Hadis" pada tanggal 19 November 2019.
13. Seminar Nasional "Living Qur'an di antara Studi al-Qur'an dan Studi Sosial Antropologi" di Smart Room FUPI UIN Sunan Kalijaga pada tanggal 17 Oktober 2019.
14. Pelatihan Kader Mufassir dengan tema "Kaidah-Kaidah Tafsir dan Aplikasinya" di UNSIQ Wonosobo, pada tanggal 20 Juli 2019.
15. Workshop Pengembangan Kurikulum Prodi IAT Pascasarjana IAIN Tulungagung Berbasis Riset, pada tanggal 12 November 2019.
16. Talkshow "Projek Hermeneutik al-Qur'an: Antara Solusi dan Ambisi", di Islamic Centre Pamekasan Madura FKMTHI Madura Sumenep Senin 11 November 2019.
17. Workshop "Penelitian al-Qur'an dan Tafsir STIQ 'Isy Kariman Karanganyar" pada tanggal 12 Desember 2019.

Narasumber Internasional:

1. International Seminar at UIN Sunan Kalijaga, dengan Judul Makalah, "al-`Alâqah bain al-Dian wal Taqâlid" , tanggal 8 Desember 2018
2. The International Conference Radboud University Nijmegen, Seeking the Midle Path (al-Wasathiyah: Articulation of Moderate Islam, co-organized by Special Branch of NU for the Netherlands, entitled. "The Contribution of KH Shaleh Darat's Thought in Affirming

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

Moderat Islam", on 19 June 2019. http://nubelanda.nl/conference2019/selected-papers/120-conference2019

3. International Interfaith Dialogue Promoting 'costly' tolerance: challenges for states and religious communities (co-organized with The Netehrland –Indonesia Consortium for Muslim-Christian Relations, NICMR, on 20 June 2019 Den Haag, Venue Sekolah Indonesia Netherlands The Haque. http://nicmcr.org/6th-interfaith-dialogue/
4. International Intellectual Seminar co-hosted by Ushuluddin Faculty UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta and IIUM International Islamic Uiniversity Malaya, entitled "Mafhum Islam al-Wasathiy fi Dlau' al-Qur'an al-Karim", on 15 January 2019, see http://iat.uin-suka.ac.id/id/liputan/detail/134/internasional-seminar-and-sharing-session-prodi-iat-uin-sunan-kalijaga-dengan-iium-malaysia-dan-universitas-columbia-amerika

Artikel Dalam Jurnal Nasional Dan International

1. "Feminisme dalam Perspektif Riffat Hassan", *International Journal al-Jâm`iah* IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 63 No. VI, 1999.
2. "Teori Sistem *Isnad* dan Otentisitas Hadis dalam Perspektif M.M. Azami", dalam *Jurnal Ilmu-ilmu al-Quran dan Hadis* Fak.Ushuludin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol.1 No. 2, Januari 2001.
3. "Etika Emansipatoris Jurgen Habermas dan Implikasinya di Era Pluralisme", *Jurnal Refleksi* Jurusan Filsafat IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 2 No. 1, Januari 2002.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

4. "Membaca al-Qur'an Bersama Amina Wadud (Membaca Rekonstruksi Metodologi Tafsir Menuju Keadilan Gender", *Journal Tafsir-Hadis* Fak.Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 2 No. 2, Januari 2002.
5. "Homoseksual dalam Tafsir Klasik dan Kontemporer" dalam *Jurnal Musawa*, PSW UIN Sunan Kalijaga, Vol. 2 No. 1, Maret 2003.
6. "Studi Tafsir Ruh al-Ma'ani Karya al-Alusi (Sebuah Eksposisi Metodologi dan Aplikasi Penafsiran", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 5 No.1, Januari 2004.
7. "Islamisasi Ilmu Pengetahuan (Perspektif Ismail Raji al-Faruqi)", dalam *Jurnal Esensia* Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Vol. 5 No. 2, Juli 2004.
8. "Pergeseran Epistemologi Tafsir dari Nalar Mitis Hingga Nalar Kritis", dalam *Profetika* Program Magister Studi Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta, Vol. 6 No. 2, Juli 2004.
9. "Studi Atas Tafsir Nabi: Antara Wahyu dan Akal? (Sebuah Telaah Epistemologis)", dalam *Jurnal An-Nur* Sekolah Tinggi Ilmu al-Qur'an An-Nur Yogyakarta, Vol. 1 No. 1, September 2004.
10. "Tafsir Era Klasik (Perspektif Historis dan Epistemologis)", dalam *Jurnal An-Nur* Sekolah Tinggi Ilmu al-Qur'an An-Nur Yogyakarta, Vol. II No. 3, September 2005.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

11. Metode Tafsir bir Ra'yi dan Pendekatan Esoteric dalam Perspektif Imam al-Ghazali, dalam *Jurnal Profetika* Program Magitser Universitas Muhammadiyah Surakarta, Tahun 2005.
12. "Teori Asbabul Wurud (Tinjauan Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi)", dalam *Jurnal An-Nur* Sekolah Tinggi Ilmu al-Qur'an An-Nur Yogyakarta, Vol. II No. 5, September 2006.
13. "Kontroversi tentang Corak Tafsir Ilmi", dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 7 No.1, Januari 2006.
14. "Kontroversi Corak Tafsir Ilmi" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an* Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Vol. 15 No. 2, 2007.
15. "Membongkar Mitos Menstruasi Taboo (Kajian Tafsir Pendekatan Hermeneutik)", dalam *Jurnal Musawa*, PSW UIN Sunan Kalijaga, Vol. 5 No.1, Januari 2007.
16. "Spiritualitas Perempuan dalam al-Qur'an", *Jurnal Musawa*, PSW UIN Sunan Kalijaga, Vol. 6 No. 2, Juli 2008.
17. "Paradigma Interkoneksi dalam Memahami Hadis Nabi: Pendekatan Historis, Sosiologis dan Antropologis", dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 9 No. 1, Januari 2008.
18. "Konsep Mahram dalam al-Qur'an (Implikasinya Bagi Mobilitas Kaum Perempuan di Ranah Publik)", dalam *Jurnal Musawa,* PSW UIN Sunan Kalijaga, Vol. 9 No. 1, Januari 2010.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

19. "Ikhtilaf fi al-Qira'at: 'Ilafatuhu ma'a al-Hukumah wa Asaruhu fi Tafsir al-Qur'an: Dirasah Washfiyyah Tarikhiyyah Tahliliyyah", dalam *Jurnal Millah* Program Pascasarjana Universitas Islam Indonesia, Vol. X No. 2, Februari 2011.
20. Pemikiran Fikih Kontemporer Muhamad Syahrur Tentang Poligami dan Jilbab dalam *Jurnal al-Manahij* IAIN Purwokerto, Vol. 5 No. 1, 2011
21. "Kisah al-Qur'an: Hakikat, Makna dan Nilai-nilai Pendidikannya" dalam *Jurnal Ulumuna,* IAIN Lombok Vol. 15 No. 2, Desember 2011.
22. "Bela Negara dalam Perspketif al-Qur'an: Sebuah Transformasi Makna Jihad" dalam *Jurnal Analisis* Jurnal Studi Islam IAIN Lampung, Vol.11 No.1, 2011.
23. "Pemikiran Fikih Kontemporer Muhamad Syahrur Tentang Poligami dan Jilbab", dalam *Jurnal al-Manahij* IAIN Purwokerto, Vol. 5 No. 1, 2011.
24. "Deradikalisasi Penafsiran al-Qur'an dalam Konteks Keindonesiaan yang Multikultur", dalam *Jurnal Suhuf*: Jurnal Kajian al-Qur'an dan Kebudayaan Balitbang Kemenag RI, Vol. 6 No. 2, 2013.
25. "Model Penelitian Tokoh: Teori dan Aplikasi" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an* Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Vol. 15 No. 2, 2014.
26. "Konflik Teologis dan Kekerasan Agama Kacamata Tafsir al-Qur'an", dalam *Jurnal Epistem* Jurnal Pengembangan Stidi Keislaman IAIN Tulungagung, Vol. 9 No. 1, 2014.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

27. "Berbagai Penyebutan Anak dalam al-Qur'an: Implikasi Maknanya dalam Konteks Qur'anic Parenting", dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 13 No. 1, Juni 2015.
28. "The Epistemologi of Javanes Exegesis: A Study on Shaleh Darat's Faid al-Rahman", dalam *Jurnal al-Jami'ah* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 55 No. 2, 2017.
29. "Al-Mu`âmalah Ma'a al-Bî'ah Fi Dlau' al-Qur'ân al-`Azhîm dalam *Jurnal Esensia* Fak.Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol 19 No 1. 2018.
30. Tafsir Linguistik (Studi atas Tafsir Ma'anil Qur'an Karya al-Farra') dalam *Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir Qof* IAIN Kediri, Vol. 3 No 1, 2019.

Book Chapter

1. "Teori Sistem Isnad Otentisitas Hadis Menurut Perspektif M.M. Azami", dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, Juli 2002).
2. "Ruh al-Ma'ani Karya al-Alusi", dalam A. Rofiq (ed.) *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta: Teras &T-H UIN Sunan Kalijaga, September 2004).
3. "Manejemen Qalbu :Upaya Membangun Trilogi Potensi Kecerdasan Manusia" dalam *Buku Meraih Prestasi di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Idea Press dan PD Pontren Kemenag, 2008).
4. "Metodologi Tafsir Perspektif Gender: Studi Kritis Pemikiran Riffat Hassan", dalam *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008).

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

5. "Nilai-nilai Pendidikan dalam Kisah al-Qur'an", dalam *Antologi Pendidikan Islam* (Yogyakarata: Prodi Pendidikan Islam Pascasarjana dan Idea Press, 2010
6. "Islam", dalam *Meniti Kalam Kerukunan (Beberapa Istilah Kunci dalam Islam & Kristen*, (Jakarta: Gunung Mulia & Dialogue Centre Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dan Pusat Studi Agama-Agama Fakultas Theologia UKDW, 2010).
7. "Refleksi Filosofi Atas Pemikiran Musa Asy'ari: al-Qur'an, Sunnah dan Etos Kerja", dalam *Mazhab Kebebasan Berfikir dan Komitmen Kemanusiaan: Ulasan Pemikiran Musa Asy'ari*, (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam (Lesfi), 2011).
8. "Dekonstruksi Teori Naskh Mahmud Muhammad Thaha" dalam *Melihat Kembali Studi al-Qur'an: Gagasan Isu dan Tren Terkini*" (Yogyakarta: Idea Press, 2015).
9. "Deradikalisasi Penafsiran al-Qur'an dalam Konteks Ke-Indonesiaan yang Multikultur", dalam *al-Qur'an di Era Global: Antara Teks dan Realitas* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, Mei 2013).
10. "Teori Hudud dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an", dala*m Kajian al-Qur'an dalam Dialektika Kontemporer* (Yogyakarta: Ide Apress dan PSQH, 2014).

Artikel Online:

- "Argumentasi Keniscayaan Budaya Damai", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2017.
- "Argumentasi Kesetaraan Gender dalam Kisah Adam", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2018.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

- "Bagaimana Menafsirkan Al-Qur'an?", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2018
- "Apa Makna Muhammad Saw Sebagai Rahmatan lil `Alamin?" dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2018.
- "Jihad Membela Negara: Perspektif Tafsir Maqashidi", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2018.
- "Menjinakkan Penafsiran "Ayat-Ayat Radikal", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2018.
- "Al-Quran Sebagai Basis Pengembangan Karakter", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2019.
- "Quranic Parenting: Pola Asuh Anak Perspektif Al-Quran", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2019.
- "Amalan Utama di Bulan Dzulhijjah", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2019.
- "Tantangan dan Peran FKUB dalam Menangani Konflik Antar Umat Beragama", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2019.
- "Urgensi Mengenalkan Islam Wasathiyah ke Negara Eropa", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2019.
- "Pancasila dalam Perspektif Tafsir Maqashidi", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2019.
- "Tradisi Ngaji Qur'an di Jawa Era Tahun 70-an", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2019.
- "Ukhuwwah Wathaniyah Sebagai Fondasi Keutuhan NKRI", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2019.

- "Mewaspadai Residu Pemilu", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2019.
- "Tidak Semua Bid'ah Itu Sesat", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2019.
- "Inovasi dan Visualisasi Pesan Tuhan dalam Tafsir Juz 'Amma For Kids", dalam www.artikula.id, ISSN 2620-7575, Tahun 2019.
- "Setelah Pemilu 17 April 2019", dalam www.islamsantun.org, Tahun 2019.
- "Ukhuwwah Wathaniyah Sebagai Fondasi Keutuhan NKRI", dalam www.islamsantun.org, Tahun 2019.
- "Kritik Penafsiran Milk al-Yamin ala Muhammad Syahrur", dalam www.islamsantun.org, Tahun 2019.
- "Reformasi Alquran dalam Membangun Peradaban Manusia", dalam www.islamsantun.org, Tahun 2019.
- "Tafsir Kontekstual-Maqashidi Surat al-Dhuha", dalam www.islamsantun.org, Tahun 2019.

Karya-Karya Buku

1. *Ibadah-ibadah yang paling Mudah* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000).
2. *Asbabul Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis (*Yogyakarta Pustaka Pelajar, 2001).
3. *Tantangan Generasi dan Tugas Muda Islam (Terj.)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).
4. *Manajemen Qalbu: Resep Sufi Menghentikan Kemaksiatan (terj)* (Yogyakarta: Mitra Pustaka 2002).

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

5. *Cinta Nabi dan Tanda-tandanya, Terj*. (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002).
6. *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir (Ed.)* (Yogyakarta: Tiara Wacana 2002)
7. *Menuju Pernikahan Maslahah: Khutbah Nikah Perpektif Gender* (Yogyakarta PSW IAIN SUKA Kerjasama dengan McGill ICIHEP 2002.
8. *M.M Azami, Pembela Eksistensi Hadis*, karya bersama KH.Abdurrahman Wahid dkk, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002).
9. *Menjadi Orang Tua Bijak: Solusi Kreatif Menganai pelbagai Masalah Anak,* (Bandung: Mizan al-Bayan 2006),
10. *Akhlak Tasawuf: Jalan Menuju Revolusi Spiritual,* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006)
11. *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007)
12. *Paradigma Tafsir Feminis,* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008),
13. *Epistemologi Kontemporer* Seri Disertasi (Yogyakarta: LKiS, 2010)
14. *Spiritualitas Kematian,* (Yogyakarta; Kaukaba 2011).
15. *Studi Kepemimpinan Islam; Telaah Normatif dan Historis,* Yogyakarta: Suka Press, 2013.
16. *Sholawat Tombo Ati* (Yogyakarta: LSQ ar-Rohmah Press, 2013)
17. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*: Dari Klasik Hingga Modern-Kontemporer (Yogyakarta Adab Press, 2014),
18. *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press 2014),

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

19. *Mudzakkirah Tafsir Ahkâm,* (Terbit terbatasYogyakarta: LSQ ar-Rohmah Press 2014).
20. Ilmu Ma'anil Hadis: Berbagai Metode dan Teori Memahami Hadis Nabi Saw (Yogyakarta: Idea Press, 2016).
21. *Tafsir Jawa: Eksposisi Nalar Shufi-Isyâri Kiai Sholeh Darat: Kajian Surat Al-Fatihah Dalam Kitab Faidlur Rahmân* (Yogyakarta: Idea Press, 2018)
22. *Qur'anic Parenting: Kiat Sukses Mendidik Cara al-Qur'an* (Yogyakarta: Lintang Books, 2019)
23. *At-Tafsir al-Maqashidi: al-Qadlâyâ al-Mu`âshirah fi Dlau' al-Qur'ân wa al-Sunnah.* (Yogyakarta: Idea Press, 2019)
24. *Paradigma Tafsir Ekologi* (Yogykarta: Idea Press dan PP LSQ al-Rohmah 2020)
25. *Tafsir Kontekstual Surat Al-Hujurat* (ed.) Yogyakarta: Lintang Books 2019)

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (16.12.2019)

umma
bangkit media.com
Prof. Dr. KH. Abdul Mustaqim, M.Ag.
Pengurus PCNU Bantul
Dosen Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga
Tafsir Marah Labid
Karya: As-Syeikh Muhammad bin Nawawi al-Bantani
Bangkitmedia Yogya Istimewa
Bangkit tv
@bangkitmedia_com
Ummaindonesia

FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
Selamat dan Sukses
atas dilantikanya
Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag.
sebagai
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Ushuluddin Uinsuka
ushuluddin.uinsuka
Tim Media Fupi
ushuluddin.uin-suka.acc.id

المعهد الاسلامى على معصوم
PONDOK PESANTREN
Ali Maksum
KRAPYAK – YOGYAKARTA – INDONESIA
https://krapyak.org/

المعهد الإسلامي المنور كرابياك يوجياكرتا
PONDOK PESANTREN
Al-Munawwir
KRAPYAK – YOGYAKARTA
www.almunawwir.com

Pondok Pesantren LSQ
Ar-Rohmah
PONDOK PESANTREN MAHASISWA
LINGKAR STUDI AL-QUR'AN
Ar-Rohmah
BANTUL – YOGYAKARTA
https://lsqarrohmah.ponpes.id

PP. LSQ AR-ROHMAH

PENERIMAAN SANTRI BARU

2024/2025

CARA DAFTAR ONLINE

- Masuk website LSQ Ar-Rohmah
- Klik **Kolom PSB**
- *Scroll* ke bawah, klik **daftar sekarang**
- Isi formulir yang tersedia
- Tunggu konfirmasi dari panitia untuk tahap tes *online*

PROGRAM KEGIATAN

- *Tahfidz* dan *tahsin* Al-Qur'an
- Kajian kitab klasik dan modern
- Riset Ilmiah
- Pengembangan Bahasa Arab dan Inggris
- Seni Hadroh
- International Black Panther Karate
- Pengabdian Masyarakat

WAKTU PENDAFTARAN

- Pendaftaran dibuka mulai tanggal **20 Mei s.d 20 Juli 2024.**

LINK PENDAFTARAN

lsqarrohmah.ponpes.id/psb/

TES *ONLINE*

- Tes wawancara, baca al-Qur'an, dan baca kitab, dilaksanakan pada tanggal **22 s.d. 25 Juli 2024.**
- Hasil Selesi Penerimaan Santri Baru diumumkan pada **27 Juli 2024** melalui website **lsqarrohmah.ponpes.id**

lsqarrohmah · LSQ Ar Rohmah · LSQ TV · lsqarrohmah.ponpes.id · LSQ TV

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA